عزمي بشارة

تنظيم الدولة المكنّى «داعش»

الجزء الأول

إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

تنظيم الدولة المكنّى «داعش

مكتبة الحبر الإلكتروني
مكتبة العرب الحصرية

»

الجزء الأول

إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة

======================

عزمي بشارة

=====================

الفهرسة في أثناء النشر إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

تنظيم الدولة المكني «داعش»/ عزمي بشارة.

2 ج. في 2 مج. ؛ 24 سم.

محتويات: ج. 1. إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة/ عزمي بشارة -- ج. 2. التشكل والخطاب والممارسة/ حمزة المصطفى ... [وأربعة أخرون]؛ إشراف عزمي بشارة.

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية.

ISBN 978-614-445-226-4

1. داعش (منظمة) 2. تنظيم القاعدة. 3. الأصولية الإسلامية. 4. الإرهاب. 5. الإسلام والسياسة. 6. الحركات الإسلامية. 7. الإسلام والدولة. 8. الإسلام، نظام الحكم في. 9. الجهاد في الإسلام. أ. بشارة، عزمي. ب. المصطفى، حمزة.

363.325

العنوان بالإنكليزية

The Islamic State of Iraq and the Levant (Daesh):
A General Framework and Critical Contribution
to Understanding the Phenomenon

Volume I

by Azmi Bishara

الناشـر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

شارع الطرفة – منطقة 70 وادي البنات – ص. ب: 10277 – الظعاين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174 ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان

هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961

البريد الإلكتروني:

beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني:

www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2018

المحتويات

ملخص تنفيذي

يتألف هذا الكتاب من جزأين؛ الجزء الأول هو دراسة شاملة مركَّبة لظاهرة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش» ترمي إلى وضع إطار لمشروع البحث. أما الجزء الثاني فيشمل دراسات لعدد من الباحثين تناولت جوانب عينية من نشوء التنظيم وتطوره وتمدده وفكره وخطابه وحياة المجتمعات في ظل سيطرته. وقد ألّف عزمي بشارة الجزء الأول، بينما قام بالتحرير العلمي للجزء الثاني والإشراف عليه.

يحمل هذا الجزء من المشروع البحثي، وهو الجزء الأول، عنوان **تنظيم الدولة المكنّى «داعش»: إطار عام ومساهمة نقدية في فهم الظاهرة**. ويهدف إلى إرساء إطار منهجي نظري نقدي تفسيري وتحليلي مركّب لفهم ظاهرة هذا التنظيم، وما ارتبط بها من جملة ظواهر أخرى عبّر عنها نشوؤه وتطوره وصعوده وفرضته السيطرة على أراضٍ واسعة في سورية والعراق، حاول فيها أن يطبق نموذجه الإسلامي للخلافة الإسلامية، وأن يفرضه على المجتمعات المحلية التي سيطر عليها.

ينطلق المؤلف من سؤال أساس: كيف نفهم ظاهرة تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»؟ وتجري معالجة هذا السؤال وتحليل أسئلته الفرعية المتفرعة منه، أو تلك التي يثيرها، في ستة فصول حملت عناوين دالة على مضامينها الأساسية، ومثلت عتبات أساسية في الدخول إلى فضاء النص، وهي على التوالي: «ملاحظات ببليوغرافية»، و«من المجاهدين إلى الجهاديين ومن الجهاد إلى الجهادية»، و«تنظيم الدولة: سيرورة التمايز من القاعدة»، و«لا تبقى إذا لم تتمدّد»، و«عن الحياة في ظل 'داعش'»، بينما يركز الفصل الأخير على بحث منظّري التنظيم والظاهرة التي ارتبطت به تحت عنوان «منظّرون».

تتميز معالجة الفصول الستة للسؤال الأساس الذي يطرحه المؤلف بالجريان الفكري، فهي تشكل وحدة متكاملة تجري فيها الإشكالية، وفي هذا الجريان تنمو موجاتها وتتطور وتتواشج؛ تفسيرًا وتحليلًا، فهمًا ومساءلةً ونقدًا، بوصف أفكارها ليست جاهزة، بل تنمو وتتولد عبر عملية البحث. ويمهد للدخول في عتبة تحليل هذا السؤال في الفصل الأول الذي حمل عنوان «**ملاحظات ببليوغرافية**» بمحاولة الإجابة النقدية عن هذا السؤال بنقد الأدبيات التي أُنتجت حول تحليل هذه الظاهرة. ولا يعني بها أساسًا التقارير والمعلومات الخبرية اليومية التي صدرت آلاف المواد عنها فيما يمكن تصنيفه في خانة الفكر اليومي، بل الكتب التي صدرت عن هذا التنظيم، وشكلت ظاهرته موضوعًا أساسيًا لمضامينها وأسئلتها ومجاري فهمها وتحليلها، بما فيها الكتب التطبيقية التي حاولت أن تفهم الظاهرة في ضوء المدخل البسيكولوجي ... إلخ. ويقوم بتصنيف أساس لها وفق البؤر النظرية السياسية التحليلية التي انطلقت منها ووظائفها المتوخاة، وهي وظائف متباينة بين غرض الرواج الإعلامي المتعلق بتلبية آلية العرض والطلب في السوق الفكرية - السياسية الإعلامية والثقافية، وبين غرض التبشير والعودة إلى ثنائية المسيحية/ الإسلام، بإعادة إنتاج الفوبيا الإسلامية في صيغة تسامح المسيحية وتعصب الإسلام، في سياق تنامي الظواهر الشعبوية اليمينية الجديدة في الغرب، والتي نقدتها أيضًا الأوساط العلمية الجادة. ونتوقف عند عملية السبر النقدي لمتون هذه الأدبيات؛ ليس لتلبية غرض العتبة الأساسية في أي بحث وهو ما نسمّيه «سبر الأدبيات» فحسب، بل لتمييز معالجته النقدية الجديدة لهذه الظاهرة، بما يشكل مساهمة نقدية لا يمكن تجاوزها في فهمها، بل إنه يروم تقديم إضافة بحثية نقدية في موضوعها. وربما يقدم في هذا السبر أول عملية سبر شاملة ومركزة حول تصنيف تلك الأدبيات، وأبرز ما صدر في سياقها مما هو جدير بالمناقشة والبحث. ولهذا تجاوزت عملية سبره النقدي الإيحاءات

المحدودة التي يحملها عنوان «ملاحظات بيبليوغرافية» حدود الملاحظات إلى عملية نقد جذري لها، يميز فيها بين ما هو «غثّ» و«سمين»، وبين الجانب العلمي والجانب الأيديولوجي الصرف والجانب الديماغوجي المتعلق بالنتائج، أو زوايا الفكر، أو انتقاء المعلومات والبيانات. وهو يروم من ذلك كله تجاوز المستوى المدرسي لعرض الأدبيات إلى الغوص في تحليل البنية المعرفية الثاوية التي تحكم إنتاج أفكارها، وتتحكم في زوايا نظرها، مسلطًا نقدًا جذريًا لما أنتج من كتب عن تلك الظاهرة ويُصنّف اليوم جزء كبير منها في مجال دراسات الشرق الأوسط، ليتجاوز نقده للبنية المعرفية في تلك الدراسات في فهمها وتحليلها لظاهرة تنظيم الدولة إلى نقد بنيتها المعرفية التوليدية لأفكارها ومجريات تحليلها والنتائج البحثية التي تخرج بها، وهو ما يعطي شرعية معرفية وبحثية لطريقة معالجته للسؤال - الأساس: كيف نفهم ظاهرة تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»؟

فرض ذلك على البحث اتباع منهجية متكاملة مركَّبة في تحليل سؤالها الأساس: كيف نفهم ظاهرة تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» من خلال قراءة نقدية تتجاوز الفهم التقليدي المدرسي للعلاقة إلى منهجية مركَّبة، ومتشابكة الأبعاد والمقاربات؟ وتستثمر تلك القراءة، بشكل مركَّب، عدة منهجيات تاريخية وفكرية وسياسية وثقافية وسوسيولوجية لاستيعاب تعقدها وتعدد أبعادها في فهم النصوص الأساسية الدالة التي ترتكز عليها، وتفكر بواسطتها، وتميزها في الوقت نفسه من الاتجاهات الأخرى داخل تيار السلفية الجهادية العامة ولا سيما مقارنة بتنظيم «القاعدة»، وببعض الممارسات التي تميز التنظيم، وحياة المجتمعات في ظله، وهي موضوعات تدرسها الفصول اللاحقة.

يقوم المؤلف، بمراجعة نقدية شاملة لمجمل فكر تنظيم الدولة وتجربته. وينطلق في ذلك من طرح أسئلة عن التصنيف الأدق للتنظيم: حركة سلفية جهادية؟ أم حركة تمرد؟ أم طرف في حرب طائفية؟ ويناقش مسألة اعتبار التنظيم ظاهرة من ظواهر الحداثة، وليس ردة فعل عليها تتزيًّا برداء السلفية الجهادية وخطابها، ليجمع بين المركبين في ظروف فشل الدولة الحديثة في القيام بوظائفها. ويسخّف المنظورات «السياسوية» القصيرة النظر في محاولة بعض الدراسات تفسير التنظيم بأنه «مصطنع»، ورميه بالعمالة لقوى دولية، أو اختزاله في كونه نتاج صناعة أجهزة استخبارات أجنبية دولية وإقليمية، ويضع التنظيم في سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي. ولا تفسّر السلفية وحدها ظواهر مثل تنظيم الدولة وعنف عناصره، فأغلبية السلفيين لا تشارك في تنظيمات جهادية. يُضاف إلى ذلك أن الخلفيات السياسية؛ مثل الاستبداد وعنفه وفساده والاعتقال في السجون، وسيطرة الطائفية السياسية على أنظمة الحكم، والتعرّض للتمييز بناءً على الهوية والانتماء، أو انتشار الشعور بالغبن، هي أمور يتعرّض لها كثيرون وليس أفراد «داعش» فحسب. وقد دفع ذلك المؤلف إلى التفكير في العنصر السيكولوجي في فهم الفرق بين السلفيين والإخوان المسلمين الذين تعرّضوا للمعاملة ذاتها، ولكن ردات أفعالهم تجاهها كانت مختلفة؛ فمنهم من أصبح أكثر اعتدالًا، ومنهم من أصبح أكثر تطرفًا، وكذلك في فهم إمكانات التطهّر الداخلي النفسي التي يمنحها «داعش» لمن لديه مشكلات اجتماعية وعائلية، أو عقدة ذنوب متضخمة، ولا سيّما في أوساط الجنائيين والمجرمين الذين يمكّنهم التنظيم من غسل الذنوب بالدين مع ممارسة جنوحهم إلى العنف في الوقت ذاته، إضافة إلى النخبة المقتنعة فعلًا بالأيديولوجيا الداعشية، والمؤمنة بضرورة فرضها بالقوة على المسلمين، والقادمة غالبًا من خلفيات دينية سياسية.

يوضح الكتاب أن إدارة التوحش لا تصنع دولة، ويبين أسباب عدم تحوّل تنظيم الدولة إلى دولة فعلًا، وأهمية عنصرَي الاعتراف والشرعية في سيادة الدولة الحديثة.

في الفصل الثاني الذي يحمل عنوان «**من المجاهدين إلى الجهاديين ومن الجهاد إلى الجهادية**»، تغوص

المحاولة البحثية في تحديد المفاهيم والتعرف إلى نشوئها وتطورها التاريخي من الدلالة المعجمية إلى الدلالة الاصطلاحية والمفهومية في منظومة الفكر العربي - الإسلامي التاريخية، وصولًا إلى طريقة طرحها عند بعض الباحثين ومنظري الحركات الإسلامية الجهادية، وهو ما يتطلّب تحليل الجهاد والتمييز بين فهمه في المراحل التاريخية، والتمييز أيضًا بين تديّن شعبي وحركي ومؤسسي، وصولًا إلى فهم الجهادية الحديثة التي تختلف عن مفهوم المجاهد التاريخي. والنقطة الإشكالية في عملية البحث هي التحول من ظاهرة المجاهدين المتجذرة في التاريخ الإسلامي، والتي حمل فيها مفهوم المجاهد معانيَ ودلالات متعددة يتوقف عندها هذا الجزء بالتفصيل إلى ظاهرة الجهاديين. ومن الضروري فهم ما يميز الظواهر الجهادية الجديدة التي تقع فيها «داعش» وتنخلع عنها في وقت واحد؛ وذلك في إطار جدلية «التشارك والتفارق» التي تميز الحركات الأيديولوجية - السياسية التي تنتمي إلى فضاء أيديولوجي عام، أحدهما تمثله فيها جدلية العلاقة بين المركبين السلفي والجهادي. والسلفية ليست ظاهرة بسيطة واحدة متجانسة، بل متعددة في إطار الوحدة، ويسودها الاختلاف والتباين. ويسود بين الجهاديات الحديثة ديناميات اختلاف وصراع يصل إلى حد التكفير؛ كما هو حاصل اليوم بين عدد من الفصائل والتيارات الإسلامية وبين «داعش». ويرتبط مجرى التحليل في هذا الجزء الذي لا يمكن قراءته إلا في إطار جريانه في الفصول اللاحقة، بوصفها وحدة تكاملية مركَّبة، بطرح نتيجة مهمة مفادها أن «داعش» ليس ظاهرة «مفردة» في فضائها الإسلامي الجهادي، بل هي عنصر تكويني فيه يتسم بآلية التشارك والتفارق، ومن ثم يؤثر صعوده وانهياره في مجمل عناصر المنظومة التي يتألف منها هذا الفضاء.

يرفض الباحث اشتقاق التنظيم من تسلسل تاريخي لفكرة الخلافة التي لا يعتبرها مسألة مركزية في عالم مسلمي العصر؛ بما في ذلك التنظيمات الإسلامية. ويعتبر أن فهم الطائفية والصراع الطائفي في العراق ثم سورية هو الأهمّ في إدراك توسّع التنظيم، وإدراك «ما حقّقه» من جاذبية مزعومة للخلافة التي أعلنها.

ويناقش الباحث الباحثين الذين يفسّرون التنظيم بالعودة إلى النصوص الدينية، باشتقاق أعماله وأساليبه منها، وهو ما يفعله التنظيم ذاته عند تبرير أفعاله. ويرى الباحث استحالة تجاوزها في فهم التنظيم ونقده لكونه حركة دينية سياسية، ويشير إلى أن مئات ملايين البشر يؤمنون بهذه النصوص وقدسيتها، ويسترشدون بدلالاتها ومغازيها، ولكنهم لا يحولونها إلى أيديولوجيا سياسية، ولا ينسخونها حرفيًا في برنامج سياسي للتطبيق العملي. ويبيّن الباحث أنه لا يمكن فهم التنظيم من دون فهم الخلفيات الاجتماعية والسياسية والثقافية لنشوء تنظيم عنيف يلجأ إلى النصوص بشكل انتقائي وبراغماتي لتبرير أفعاله.

يفتح هذا الفصل الباب أمام تطوير أنحاء إشكالية البحث؛ بوصفها تعبر عن تحليل يتم خلال العملية البحثية نفسها، وليس انطلاقًا من أفكار وترسيمات «جاهزة»، وهو ما يعالجه الفصل الثالث «**تنظيم الدولة: سيرورة التمايز من القاعدة**»، ويشرح الفرق بين تنظيم الدولة والفئات الجهادية الأخرى، منتقلًا من المستوى النظري إلى المستوى العياني التاريخي، ومن طقم الأفكار إلى العملية التاريخية الحادثة بالفعل، من خلال تمييز تنظيم الدولة نفسه عن تنظيم «القاعدة»، فهمًا ومنهجية واستراتيجية وأساليب أيضًا. ففي هذا التحليل التاريخي الذي يعود إلى سيرورة التحولات المباشرة في الواقع تبرز جدلية الاشتراك والتفارق في مركَّب جديد هو مركَّب التمايز و«الاستقلال» الذي مثله «داعش». ويتوقف هذا الفصل عند الجدل الداخلي في أوساط الجهادية التي تأزمت فيها علاقة المشترك بالتفارق والتمايز، بل الافتراق أيضًا. ويقدم تغطية نقدية لأبرز محاور الخلاف الذي لا يدور حول مسائل نظرية فحسب، بل حول مسائل عملية، لكن المسائل العلمية تتزيًّا بزي المسائل والأطروحات النظرية الانتقائية؛ ذلك أنها السطح الأيديولوجي لما يتجاوزها من مشكلات يدور حولها الصراع وفي عدادها محور شرعية تمثيل «الجماعة الإسلامية»، بما تتلخص نواته

الأساسية في الصراع على السلطة لفرض الهيمنة، والسيطرة على الفضاء الإسلامي المتعدد بالفعل. فالتنظيمات الجهادية لا تختلف عن التنظيمات العلمانية في الصراع على الزعامة والنفوذ في داخلها. وهذا يعزز رؤية البحث لظاهرة «داعش» بوصفها ظاهرة حديثة على الرغم من ادعاء تجذرها في تاريخ إسلامي سحيق مع فجر الدعوة الإسلامية وفتحها للعالم.

عنوان الفصل الرابع «**لا تبقى إذا لم تتمدّد**» غني بإحالاته ومثيراته الدلالية. يتوقف هذا الفصل عند مدخل تاريخي – نظري مركّب يتعلق بأزمة الدولة العربية، ولا سيما أزمة النظم القومية التي مثلتها، ونضبت مصادر شرعيتها التي استندت إليها. ويميز بين نشوء التنظيم الجهادي السلفي وظروفه التاريخية، وتقاطعها مع السلفية في مرحلة تراجع التيارات اليسارية وظهيرها العالمي، والتيارات القومية، ولا سيما بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967 وأزمة الأحزاب القومية في الحكم، من جهة، وبين عملية تمدّد هذا التنظيم وانتشاره مستغلًّا الظروف المذكورة آنفًا، من جهة أخرى. كان مثل هذا التنظيم سيبقى، في حالة تأسيسه تنظيمًا صغيرًا في الدولة المعاصرة، لولا نشوء الظروف التي أدت إلى تمدّده، وهي ظروف متعلقة بفشل أنظمة الحكم المتداخلة مع بنية الدولة والمجتمع على نحوٍ قاد إلى فشل الدول ذاتها. لكن تمدّد التنظيم الذي بدا انتصارًا، لم يقم على مقوّمات قوة ذاتية حقيقية، بما فيها القدرة على حفظ الذات وإعادة إنتاج سلطته على السكان، بل قام على التمدد الممكن بسبب ضعف الدولة. وهذا هو كنه عنوان هذا الفصل «**لا تبقى إذا لم تتمدّد**»؛ إذ نشأت البيئة الملائمة لتمدّد التنظيمات السلفية الجهادية في بعض الدول العربية، مع انحسار نفوذ الدولة وعدم تمكّنها من القيام بمهماتها وفشلها في التعامل مع الناس بصفتهم مواطنين، إلى درجة شن الحرب عليهم مباشرة في بعض الحالات كأنهم عدوّ في حالة حرب مع الدولة، وليس في صراع سياسي مع نظام حاكم.

ويتوقف البحث في معالجته لهذا المحور بشكل متأنٍ عند الجانب التاريخي العياني ولا سيما في العراق، وبشكل خاص بعد احتلاله، ملتقطًا صيرورة الجدل والصراع بين التيارات السلفية، ومن ثم نشوء تنظيم الدولة. ويتوقف عند محطات نويات انتشار التكفير المنطلق من أسس سلفية في العراق ما قبل الاحتلال، مفندًا مفهوم «استيراد» الظاهرة من خارج العراق، ومحللًا الظروف التاريخية الداخلية التي أنتجتها في العراق وفي سورية أيضًا مع سياسات النظامين القوميين فيهما في مرحلة نضوب الشرعية، بما في ذلك الحملة الإيمانية في العراق وظاهرة معاهد الأسد في سورية. ويحلل محطة التطور المتمثلة بأبي مصعب الزرقاوي، وطبيعة تفاعل التنظيم الذي أسسه وفق نواة فكرة الدولة مع الطائفية السياسية في العراق بعد الاحتلال، وتسعيره الصراع الطائفي الهوياتي السني – الشيعي، ليتوقف عند مرحلة أبي بكر البغدادي، ومن ثم قيامه بإيفاد أبي محمد الجولاني، أحد كوادره، لتأسيس ما عرف بـ «جبهة النصرة» في سورية. كما يحلل تمدد التنظيم في العراق واللجوء إلى توفير الموارد لتغذيته وتجنيد المنضمين إليه بما في ذلك بعض أفراد الصحوات السابقة بمنحهم رواتب أعلى في مرحلة برز فيها السنة من الناحية السوسيولوجية والمذهبية كقاعدة احتجاج ضد ممارسات الحكومة العراقية؛ فهناك في الواقع كثرة كاثرة من التنظيمات الجهادية السلفية سيقوم تنظيم الدولة باستقطابها وخلق الشروخ فيها ومحاولة السيطرة عليها، بقدر ما ساهم صعوده في تحولات تلك التنظيمات نفسها.

وتمهد فقرة الموارد وعلاقتها بالسيطرة والتجنيد وتوجيه الموارد للإنفاق العسكري، ولا سيما تسديد رواتب المقاتلين الأجانب، وتكوين الأجهزة المرتبطة بها، في نهاية هذا الفصل، للدخول في عتبة الفصل الرابع الذي يحمل عنوان «**عن الحياة في ظل 'داعش'**».

يبحث هذا الفصل في إدارة تنظيم الدولة لشؤون الحياة المختلفة في المجتمعات والنطاقات المحلية التي سيطر عليها التنظيم في بعض مناطق سورية والعراق، داحضًا في ذلك فكرة «البيئة الحاضنة» كتفسير لامتداد التنظيم وتأثيره ومحاولة تجذره في تلك المجتمعات والنطاقات. واتبع التنظيم نهجًا أكثر تشددًا في التعامل مع المجتمعات المحليّة؛ حتى من خلال مقارنة متعلقة بتجربته الأولى في العراق عندما كان يسمي نفسه «دولة العراق الإسلامية». ونرى أن لجوء تنظيم الدولة إلى فرض مزيد من القيود على حياة الناس لم يكن يهدف إلى تثبيت سلطته في المناطق الخاضعة لسيطرته فحسب، وإنما أراد توجيه رسائل مفادها أن منهج القاعدة لا يقيم دولة ولا يؤسس لخلافة، ولا يحكّم شرعًا، ولا يبني مجتمعًا مسلمًا، وبناءً عليه، فهو الأحق بـ «الشرعية الجهادية» من تنظيم ليس له وجود فعلي في أرض الواقع كتنظيم «القاعدة». ويتمثل هذا الفصل ببحثه نموذج الحياة في ظل سيطرة التنظيم وسياساته وأدواته وطرائقه في فرض السيطرة. وهذا النموذج هو نموذجه لتطبيق الحكم الإسلامي مختزلًا في الحدود الشرعية وتطبيق المظاهر الشكلية في الشريعة وممارساته الفجة والوحشية ضد من يعارضه إسلاميًا كان أم غير ذلك.

يدحض الفصل مفهوم البيئة السنية الحاضنة لتنظيم الدولة الذي حكم منظورات بعض الباحثين الغربيين، ويفند عناصرها، فثمة أدلة على نزوح فئات واسعة من المجتمعات التي سيطر عليها التنظيم، واضطرار من تبقى للرضوخ؛ بسبب الحاجة إلى استمرارية الحياة التي غدا التنظيم يوفر بعض جوانبها من خلال سيطرته على الموارد النفطية. فهذا أمر تاريخي اجتماعي وليس مذهبيًا يكمن في الطبيعة الأيديولوجية لما هو سني، وإن كان هذا الجانب يسوق التنظيم من خلاله شرعيته بوصفه يطبق نظام الحكم الإسلامي المزعوم. بينما يهدف فرض التنظيم لنموذجه في الحياة إلى تحقيق وظيفة مباشرة وهي السيطرة بوسائل مختلفة قطعية؛ مثل العنف، ووسائل الاغتيال والإعدامات والتدجين وإرغام المجتمعات المحلية التي سيطر عليها على الإذعان، فكانت كل وسيلة من الوسائل منضدة في نموذج السيطرة، وموظفة بشكل استراتيجي لخدمته وإنتاجه.

لقد اختلف تنظيم الدولة عن بقية التنظيمات الإسلامية الجهادية في وضع الجماعة الإسلامية الصغيرة فوق الأمّة والمسلمين وبقية التنظيمات، واعتبرها بمنزلة الفرقة الناجية، التي ستشكل الدولة الإسلامية. وفكرة الدولة الإسلامية التي يضعها التنظيم في صلب التعريف بهويته هي فكرة حديثة لا تشكل امتدادًا لما يسميه التنظيم راهنًا تاريخيًا لمفهوم «الدولة الإسلامية»، أو «دولة المدينة» وغيرها، وهي فكرة حديثة مثل فكرة التنظيم ودوره في السياسة. وفكرة الدولة في هذا السياق هي أداة لفرض الهيمنة والسيطرة بوسائل أيديولوجية قهرية على بقية الفصائل الإسلامية؛ لأنها تعني احتكار العنف والسلطة والتطلع إلى التحكم الشمولي في تفاصيل الحياة اليومية للأفراد، وكل هذا تحت عنوان «فريضة البيعة». ولا يتعلق ذلك بفكرة تثبيت سلطة «داعش» في حد ذاتها، فهو لم يفلح في ذلك، وإنما إقناع الجمهور السلفي الجهادي بأنه صاحب المنهج الإسلامي «القويم» و«الصراطي» بموجب الرسالة النبوية، وليس تنظيم القاعدة. ومن هنا، فإنه الأحق بتمثيل «الشرعية الجهادية» كما ذكرنا آنفًا.

لقد اكتسب التنظيم قوته السياسية، إذ تحرّر من أي اعتبارات أخلاقية وحتى أيديولوجية، وذلك عندما تخلى عن الاعتبارات الدينية الأخلاقية لصالح جدلية العدو والصديق التي تميّز الفكر السلطوي الشمولي في عصر الحداثة. إن السلفية الجهادية عمومًا، وتنظيم الدولة بشكل خاص، جزء من هذه الحداثة – وللدقة جزء من جانبها المظلم – وردّة فعل عليها في آن معًا. لقد حوّل التنظيم الدين إلى أيديولوجيا تبرر أي وسائل يستخدمها لتحقيق أغراضه السياسية بالأهداف السياسية. وقد تتحول الوسائل في حد ذاتها إلى أهداف، ولكنها مفصولة عن الأخلاق. وهذا أعظم مسّ بجوهر الدين نفسه.

اعتاش التنظيم اقتصاديًا من الموارد النفطية في المناطق التي سيطر عليها والتجارة وجمع الإتاوات والجزية والزكاة والصدقات. ووجد المؤلف أن الاقتصاد الداعشي لا يمكن فصله عن التوسع والتمدد والسرقة والنهب والتهريب والإتاوة، ومن ثمّ المواجهة العسكرية خارجيًا، على الرغم من إتقان التنظيم الجباية؛ أي إنه لا يتوافر اقتصاد ذاتي يعيد إنتاج ذاته مستقلًا عن الغزو والتمدد، باستثناء الوحدات الفلاحية الاقتصادية الصغيرة التي بقيت بمنأى عن تدخله، في المناطق الريفية. وكان قطاع الزراعة الأكثر تضررًا من السياسات الاجتماعية التي اتبعها التنظيم؛ نتيجة غياب دور المرأة عن العمل التي تشكل العامل الأساس في الأرض في كثير من الأرياف.

افتتح التنظيم «ثورته الثقافية» من قطاع التعليم لإنتاج «مسلم جديد»، بتغيير مناهجه. وفرض على الأساتذة والمعلمين الراغبين في الاحتفاظ بوظائفهم الاستتابة والخضوع لدورات شرعية قبل مزاولة المهنة. كما استهدف في خطابه الديني اليافعين لاستقطابهم وضمهم إلى صفوفه. واختار شرعيو التنظيم في خطابهم الديني ما يلائم ممارساته التي يقومون بتبريرها شرعيًا؛ استنادًا إلى ما يعثرون عليه في التراث الإسلامي أو لدى منظري السلفية الجهادية. وبشكل عام، تقوم هذه المصادر الفكرية على انتقاء الشواهد الدينية ووضعها خارج سياقها التاريخي، واختزالها واجتزائها، وتجاهل الظروف الاجتماعية السائدة في عصر بداية الشريعة الإسلامية، وتحويلها إلى مقدسات دينية مع إغفال إعمال العقل. ويفرد المؤلف فصولًا لمراجعة هذه النصوص وتحليلها وتبيين أهميتها، كما يناقش الخلافات داخل السلفية الجهادية ذاتها. ويختم هذا الجزء من الكتاب بمناقشة لهذا الفكر من داخل النص الديني وحتى الفكر السلفي، في دفاع عن الحضارة الإسلامية في وجه من يحمّلون الإسلام عمومًا مسؤولية فكر التنظيم.

في الفصل السادس والأخير، والذي حمل عنوان «**منظِّرون**»، يحاول الباحث أن يقدم معالجة جديدة للنظريِّ في ظاهرة الجهادية السلفية الجديدة، ويلاحظ منذ البداية تهميش الأفكار الإخوانية لمصلحة الأفكار الجهادية الجديدة، والتي ظهرت متأثرة بكتابات سيد قطب. لكن تطور الجهادية سيتجاوز سيد قطب، في مرحلة تحول جديدة واستناد منظِّري التنظيم في بناء الوعي بتجربتهم، إلى كتابات ابن تيمية وتلامذته وعلماء الفكر الوهابي تُمثّل مراجع ما بات يُعرف بـ «السلفية الجهادية». وتبنّى منظرو التنظيم النسخة المتشدّدة من السلفية الجهادية التي استندت بشكل كبير إلى الفكر الوهابي ومؤلفات محمد بن عبد الوهاب نفسه. ويبرز البحث هذا الجانب، في كثافة الاقتباسات من الوهابية ومن محمد بن عبد الوهاب نفسه، ولا سيما **الرسائل النجدية** في تزايد مستمر في كتابات السلفية الجهادية. وتزداد أهميتها عند الحاجة إلى تبرير محاربة الشيعة في العراق، وفي ظروف العراق تحديدًا، حيث تأجج الصراع الطائفي. فالفكر الفقهي والفتاوى المطلوبة لمثل هذا التبرير غير قائمة بشكل منهجي في الفكر الإخواني أو الجهادي المنحدر راديكاليًا من خلفيات إخوانية قطبية.

وتبرز هنا معالجة الكتاب للتحولات التي طرأت على الفكر الجهادي السلفي الجديد، ليحدد النقطة التحولية المتعلقة بموضع بحثه عن تنظيم الدولة، ويكثفها بنتيجة بحثية تتلخص في أن بدايات تبلور خطاب تنظيم الدولة يعود إلى ما بعد تنظيم القاعدة، وهو ما يحيل عليه ما بحثه سابقًا في تحليله جدلية الاشتراك والتفارق وصولًا إلى درجة من درجات «الافتراق». ويلاحظ تلفيقية الفكر النظري لهذا التنظيم من خلال اختياره الانتقائي لنصوص مقطوعة عن سياقها التاريخي ووظائفها المحددة ليغطي تطبيقه لنموذجه في الحياة بوصفه النموذج الإسلامي «القويم». ويلاحظ، أيضًا، في معالجته الجديدة تغذي الجهادية الجديدة للتنظيم على ما سبقها من تنظيرات جهادية حديثة زمنيًا، وهو ما يعكس فقره في الإنتاج الفكري، وحالة التشارك والتفارق بينها، والصراع للاستحواذ على الشرعية الإسلامية وأحادية السيطرة عليها، كما يعالج أيديولوجيا

«التوحش»، مقدمًا مساهمة نقدية في فهمها وطبيعتها وحدودها ومبرراتها ووظائفها، ومتوقفًا بالتفصيل عند قضاياها ومحاورها الأساسية، والجدل الإسلامي الداخلي حول صحة البيعة الشرعية وإمارة المؤمنين، مما يكشف عن وقوع هذه الجدالات في بيئة واحدة متمايزة الاتجاهات، فتبقى حبيسة البنية. ويتبع هذا الفصل طريقة تحليل دينامية تقوم على الجدل مع الأفكار البحثية التي قدمها عدة باحثين عن هذا البناء النظري للتنظيم، كما قدمه منظرو التنظيم والمنظرون الإسلاميون المعارضون لهم، للتمكن ليس من تفكيك تلك الأفكار ودحض ما هو زائف فيها فحسب، بل أيضًا لمحاولة فهم هذا البناء التلفيقي الذي يظهره منظّرو التنظيم بوصفه فكرًا «متماسكًا» كما هي طريقة الأيديولوجيا، بغض النظر عن مضمونها في تحصين متانتها الداخلية المدعاة. وهو بالأحرى يفكك هذا البناء في مستواه النظري الصرف وما يحيل عليه تلفيقيًا من مراجع وفقهيات، وفي علاقة النظري بالاجتماعي والسياسي التاريخي مبينًا التغذية الراجعة لكونه ظاهرة حديثة وبناءه لأفكاره وطاقم مفاهيمه، لينتهي أخيرًا إلى ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ (الرعد: 17)، فاتحًا الأسئلة عن التنظيم بوصفه تعبيرًا مجسمًا عن أزمة المجتمعات الإسلامية في المشرق العربي، وأزمة حركاته واتجاهاته الإسلامية، وعن إيصاله هذا المأزق إلى النهاية التي تثير بدورها أسئلة عن مصائر تطور الفكر الإسلامي والفكر الإسلامي السياسي الحديث برمته، بل إنها تثير أيضًا فكر المجتمعات العربية؛ فالمأزق الذي يوصله تنظيم ما، ينتمي إلى فضاء أيديولوجي محدد، لا يقتصر على آثاره، وإنما يشمل مجمل عناصر هذا الفضاء.

مقدمة

تهدف هذه الدراسة[1] إلى الإجابة عن سؤال: كيف نفهم ظاهرة تنظيم الدولة الإسلامية «داعش»؟ أي، ما هي زاوية (أو زوايا) النظر الملائمة للبحث فيها؟ فهل يكفي تصنيفها بوصفها حركة سلفية جهادية، أو حركة تمرّد، أو حركة طائفية، أو ردّة فعل على الحداثة، أو ظاهرة من ظواهر الحداثة وليست ردّة فعل عليها فقط، كما يُصرّ بعض الباحثين؟ أم أن زوايا النظر هذه كلها قد تُغني عملية البحث في الموضوع؟ ينطلق البحث من أن فهم ظاهرة مركّبة سياسية واجتماعية ودينية مثل تنظيم الدولة الإسلامية يستدعي رؤية مركّبة وتعددية في زوايا النظر، وهو ما يُفضي إلى نوع من مقاربة منهجية تكاملية تتداخل فيها الاختصاصات وتعبرها في آن واحد. فلا يمكن الإمساك بظاهرة من هذا النوع من دون النظر إليها من زاوية النظر التأريخية والسوسيولوجية والفكرية والسياسية، ومن دون تحليل الخطاب ونقد الأيديولوجيا، فضلًا عن فهم موقعها ونشوئها وتطوّرها ووظائفها في سياق الصراع السياسي في ظلّ ضعف الدولة وصعود الهويات الطائفية وتسييسها. والتحليل، وفق المنهج الذي يتّبعه المؤلف، إذا كان مثابرًا يتحوّل إلى عملية نقد الظاهرة. والنقد يرتقي إلى مستوى تحليل الظواهر إذا توافر فيه شرط المنهجية العلمية.

أثار التنظيم في صعوده العاصف وقدراته القتالية الهجومية وتمدّده السريع وفهمه النظري والعملي السلوكي للدين وزعمه أنه أصبح دولةً لا تتطلّب اعترافًا من أحد واهتمامه بتفصيلات الحياة اليومية للناس الذين يعيشون تحت سيطرته وفق فهمه للإسلام، وشغفه بعرض عنفه ودمويّته مشهديًا، قلق عموم الناس ومخاوفهم الدفينة. وكما هو متوقّع، جذب التنظيم اهتمام الصحافة والإعلام في العالم بأسره في عصر تكنولوجيا الاتصالات؛ كما أثار اهتمام السياسيين وحيرتهم في كيفية فهمه والتعامل معه في الوقت ذاته.

لا شك في أن الحركات السياسية الإسلامية، والتيار الإسلامي عمومًا، تمرّ بأزمة عميقة نتيجة انكشاف نهج هذا التنظيم وحجم ارتكاباته، وآثاره السلبية في مجمل الحركات الإسلامية وليس في من يعتنقون أفكاره التي لم تثر نفور ما يُسمّى الرأي العام العالمي فحسب، بل أثارت نفور الأغلبية الساحقة من المسلمين أيضًا.

أصيبت الحركات الإسلامية بانتكاسات عدة. لكنّ فشل تجربة الإخوان المسلمين القصيرة جدًا في حكم مصر بالانتخاب، واختتامها بانقلاب عسكري، ثم اتضاح معالم تجربة «داعش» (النقيضة لتجربة الإخوان الانتخابية في مصر) وتنفيرها الناس من العمل السياسي الديني عمومًا، هما مكوّنا الانتكاسة الأعمق للتيار الإسلامي بمعناه الواسع، وهي الانتكاسة الراهنة. فهي تجمع بين ضربتين قاصمتين لتوجّهين أساسيين متنافرين في العمل السياسي الديني تقع بينهما أغلبية اتجاهات التيار السياسي الإسلامي؛ إذ ما عاد أيٌّ من التوجّهين قادرًا على الادعاء أنه يشكل بديلًا من الثاني، فكلاهما ساق ممارساته إلى نهايتها القصوى عبر ممارسة السلطة وإدارة المجتمع. وكلاهما فشل في ذلك في سياق تفاعل ظروف داخلية وخارجية، ذاتية وموضوعية أحبطتهما. وكانت النتائج وخيمة[2]. فلا بدّ إذًا من مراجعة نقدية شاملة لمجمل الفكر والتجربة. مع أن الكاتب يميل إلى عدم شمل تنظيم الدولة داخل الحركات الإسلامية السياسية أو ما يسمّى خطأً «الإسلام السياسي»، لأن هذا التنظيم في الحقيقة مناهضٌ للسياسة وأدوات العمل السياسي؛ أي يفتقر إلى الحدّ الأدنى المطلوب لتسميته حركة سياسية، لرفضه التعامل مع الدولة أو العمل السياسي في إطارها، أو حتى السيطرة عليها. فهو لا يهدف إلى السيطرة على مؤسسات دولة قائمة، بل يقيم دولة بديلة منها على حدّ زعمه. أما براغماتيته البالغة في استخدام العنف وتبرير الوسائل بالأهداف من دون أي اعتبارات أخلاقية،

بهدف إخضاع خصومه أو التقدم عليهم، فلا يكفيان لاعتباره حركة سياسية بالمعنى أعلاه، في رأيي.

لوحظ على مستوى أوراق مراكز التحليل السياسي (Think Tanks) وندواتها، وعلى مستوى البحث الأكاديمي العلمي الأكثر رصانة منها، تنافسٌ في محاولة فهم التنظيم وخلفياته وبيئته وتاريخ نشوئه، وفي تبرير مواقف أيديولوجية مختلفة من الصراعات التي تغذّى منها أيضًا، والقضايا التي تنقسم حولها المجتمعات التي يعمل فيها خلال ذلك. ومن ضمن ذلك أذكر تبرير بعض الباحثين الاستبداد والاستكانة له، لأن البديل قد يكون قوى مثل تنظيم الدولة، وتثبيت آراء مسبقة عن الإسلام والمسلمين، وترسيخ مواقف تشكيكية حول قابلية المجتمعات الإسلامية للديمقراطية. كما صدرت أبحاثٌ تقوم على مواقف مضادة تدين الاستبداد الذي نمت في ظلّ عنفه وسياساته القمعية مثل هذه التيارات وتمدَّدت في ظلّ فشله.

من الواضح أن الفضول الشديد والرغبة في الحصول على معلومات عن تنظيم الدولة، وحاجة الإعلام إلى سرديات تفسيرية سهلة لممارساته وفكره، كانت من أهم دوافع العمل البحثي حول التنظيم، والتقى ذلك مع منهج مراكز التحليل السياسي. ولم تكد هذه المراكز والمؤسسات الأكاديمية تتمكن من تلبية طلب سوق الإعلام والنشر. لذلك لوحظ في الإصدارات تكرار سيرة التنظيم نفسها، وسرد قصّته مع إضافة بعض المعلومات، ولا سيما بعد قيام مؤسسات أمنية وسياسية أميركية بنشر تقارير داخلية أو تسريبها. كما لوحظت محاولات لتحويل مقالات جيدة إلى كتب ولو بالحشو والتكرار؛ ذلك أن دور النشر الأجنبية كلّفت كُتّابًا بالتأليف للتجاوب مع طلب السوق. ولبّى هؤلاء الطلب حتى عندما لم يكن لديهم ما يملأون به مئات الصفحات. فظاهرة تنظيم الدولة في النهاية ظاهرة محدودة، لا يمكن أن تصدر عنها في عامٍ واحدٍ مئات المقالات وعشرات الكتب، جلّها بعد سقوط الموصل، إلا إذا كان قسم كبير منها لا يضيف شيئًا، أو يكرّر ما قيل في بعض الكتب والدراسات التي صدرت في البداية. وأصبحت ظاهرة تنظيم الدولة إعلامية عالمية بامتياز قبل أن يُتاح إمكان الدخول إلى عالمها أو اختراق مجال المناطق التي تقع تحت سيطرتها؛ ما جعل كل ما يكشف عن الحياة في ظلّ التنظيم، ولو من مصدر خارج نطاق التنظيم، مادةً تُبنى عليها الفرضيات، وأصبح يجري التعامل مع أي معلومات، رغم هامشيتها، باعتبارها أساسية لفهم هذا التنظيم. وربما كان مصدر ذلك هو الغموض الذي أحاط بالتنظيم منذ البداية، ولفّ التنظيم نفسه به. فأصبحت المعلومات عنه شبيهة بالأخبار القليلة التي تتسرّب من كوريا الشمالية وتُبنى عليها صورة كاملة.

في كثير من الحالات، التقى الموقف الأيديولوجي المرتبط بمصلحة اجتماعية أو سياسية محدّدة مع الاختزالية والتبسيط في بحث الظاهرة؛ وذلك برؤيتها من زاوية واحدة لا غير، أو في ادّعاء تفسيرها بمعادلة سحرية، أو حتى بفك شيفرتها و«كشف سرّها». وهو غالبًا من نوع الأسرار التي تُفشى في مجالس الثرثرة. وليس الفرق كبيرًا بين الكشف عن سرٍّ كامن خلف الظاهرة، وتفسيرها باستخدام عُدّة مصطلحية علمية أو شبه علمية، إذا سخّرت هذه للاستخدام بحصرها في زاوية واحدةٍ فحسب. ونجد أمثلةً على ذلك في الافتراض أنّ الظاهرة امتداد للفكر المتطرّف في الإسلام وأحد تجلّيات السلفيّة الدينية، واستمرار لتقاليد الجهاد الفقهية التاريخية، ولا سيما تقليد أحمد بن تيمية، بتفسيره – أي الفكر المتطرف – الذي يقصره على العنف والقتال، أو باعتبارها حركة طائفية أو ظاهرة احتجاج وتمرّد جرت أسلمتها، أو في مقاربة الظاهرة بوصفها ظاهرة سياسيّة فحسب، حيث قد يصل اختزالها هذا إلى حدّ ادعاء اعتمادها على دعم هذه الدولة أو تلك، وتفسير صعودها بهذا الدعم.

انتشر في بعض الإعلام العربي المستقطب في المرحلة الراهنة ادّعاء مفاده أنه لا يمكن فهم الظاهرة من دون دعم إيران ومحورها، كونها المستفيد في النهاية من إجهاض تنظيم الدولة للثورة في سورية ومنْع تحوّل «الحراك السنّي» إلى نضال مدني ضد النظام الطائفي في العراق، في حين ادّعى مؤيدو النظام السوري وإيران

أن تنظيم الدولة صناعة بعض الأنظمة الخليجية أو حتى الاستخبارات الأميركية، وذلك ضمن مؤامرة كونية.

تُبعد الادّعاءات هذه، بغض النظر عمن تستهدفه، المراقبَ عن فهم الظاهرة، وتصل في بعض وسائل الإعلام إلى حدّ الهراء. ليست هذه الـ «بروباغندا» نتاج نظرية مؤامرة يؤمن مروّجوها بها، بل نتاج تقاطع ثقافة سياسية تبيح نسب أي شر إلى الخصم باعتباره مصدره، وتروّج حبكات قصصية عن مؤامرات، هي ذاتها لا تؤمن بها؛ وهي أيضًا نتاج استخفاف بوعي الجمهور باعتباره «جاهلًا» يصدّق أي شيء، ويعني في الحقيقة تجهيله بتكرار مثل هذه التفسيرات.

تطول قائمة زوايا النظر المختلفة الممكنة لمقاربة الموضوع. وفي رأينا، لا يمكن فهمُ ظاهرةٍ من نوع تنظيم الدولة «داعش» باختزالها في ميزة واحدة أو أكثر تجمعها مع ظواهر أخرى، كما لا يصح اختزالها في ما يميّزها من باقي الظواهر، فقد تشترك مع ظواهر أخرى في صفات لا غنى عنها لفهمها. ويمكن الاقتراب من إعادة إنتاج الظاهرة بحثيًا (وهذا أوسع وأغنى من تشخيص الصفات التي تميزها) فحسب بأخذ زوايا نظر عدّة في الحسبان، وهذا يستوجب تداخلًا في مناهج علم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية وعلم النفس والتاريخ الاجتماعي وتاريخ الأفكار وغيرها؛ إذ لا يمكن مثلًا فهم تنظيم «داعش» باعتباره امتدادًا للسلفيّة، أو تمظهرًا لفكرة خلافة إسلامية تبرز وتختفي في مراحل تاريخية مختلفة، بحسب بعض الباحثين الذين اندفعوا لعرض فكرة الخلافة وانتشارها لفهم هذا التنظيم، فأخفقوا في رأيي، مثلما أخفق الذين حاولوا اشتقاق تنظيم الدولة من النصوص الدينية والإيمان الحرفي بها، أو من وقائع وأحداث من التاريخ الإسلامي، مع أن التنظيم يستند إليها في تبرير ممارساته.

ثمّة منهج أكثر تركيبًا يرى في التنظيم نتاج فشل الدولة في المشرق العربي مثلًا، وآخر يرى أن اجتذابه بعض الشباب في الغرب وجزءًا منهم في الشرق ناجمٌ عن توفيره بديلًا من الماركسية والقومية وغيرهما، لتأطير المتطرّفين وتمرّدهم الجيلي أو حتى النفسي في بعض الحالات الخاصة بالجيلين الثاني والثالث من أبناء المهاجرين والمتحوّلين الجدد إلى الإسلام. وهذه زوايا نظر مفيدة تتجاوز احتكار المتخصصين بما يسمى «الإسلام السياسي» للموضوع. لكن لا يجوز أن تهمل هذه الزوايا البعدَ السلفي الجهادي ولقاءه مع الاستقطاب الطائفي، فهذا اللقاء بين هذين البعدين من أهم مكوّنات خصوصية الظاهرة.

من ناحية أخرى، لا يمكن تجاهل استخدام التنظيم نصوصًا إسلامية، متجاوزًا الأداتية منها ومركّزًا على الفكري – الفقهي، حتى إن كانت هذه النصوص انتقائية تخدم أغراضه المعاصرة، فالتنظيم هو حركة دينية أيضًا تعمل في ظلّ ثقافة دينية، وفي مجتمعات متديّنة، وتحاول إعادة تقديم الأحكام والفتاوى الفقهية وتنزيلها على «نوازل» معاصرة، بغض النظر عن الشروط التاريخية التي حكمت إنتاجها. وكذلك، لا يمكن فهم عنف التنظيم من دون أن نأخذ في الحسبان أنماط العنف السائدة في دول الاستبداد، وفي بعض المجتمعات العربيّة خلال مراحل الثورة المضادة والحروب الأهليّة أيضًا. كما يصعب فهم خصوصية الاستعراضية في العنف والتباهي به لأجل التأثير الإعلامي والنفسي في الآخرين فحسب، من دون تفسير نفسي ما لمنفذيه والآمرين به، لأنّ هذه الظروف نفسها تعرّض لها ملايين البشر وعشرات الآلاف من الإسلاميين السلفيين، ولم يصل جميعهم إلى ارتكاب هذه الأفعال أو الأمر بتنفيذها. ثمّة، إذًا، عناصر متعلّقة بالخلفية الشخصية، سواء أكانت خلفية اجتماعية أم نفسية للأفراد.

على الرغم من أنّ السلفيين ليسوا كتلة واحدة صلبة، بل هم متنوعون ومختلفون، وعلى الرغم من أن أغلبية السلفيين في إطار هذا التنوع ليست جهادية، وأغلبية أتباع الفكر السلفي لا تحمل السلاح في النهاية،

فإنه لا يمكن إغفال أن الفكر الديني الذي يتبنّاه التنظيم يُعلن عن نفسه بوصفه فكرًا سلفيًا جهاديًا ويستند إلى مصادره ذاتها. وازدادت حصّة الفكر السلفي في المركَّب السلفي الجهادي بالانتقال من الجهاد «الكلاسيكي» ضدّ السوفيات في أفغانستان في الثمانينيات بوصفهم عدوًا كافرًا محتلًّا لبلد مسلم ودفاعًا عن هذا البلد، إلى تنظيم «القاعدة»، ومنه عبر التجربة العراقية إلى تنظيم الدولة. ولا شك في أن حرص الأخير على الاقتباس من مصادر الفكر السلفي، ولو انتقائيًا لتبرير أفعاله فحسب، هو أكبر من حرص تنظيم القاعدة الأكثر اهتمامًا، على الرغم من سلفيته، باستراتيجية الجهاد، ومن ثم بالسياسة والعلاقات الدوليّة، والأقل ميلًا إلى تكفير المجتمعات.

ربما يمكن فهم التنظيم من خلال تقاطعات تطوّر السلفية والجهادية إلى «السلفية الجهادية» في تفاعل حركيين إسلاميين مع السلفية بتسييس الأخيرة وسلفنة الأوائل خلال تجربة الجهاد في أفغانستان والسجون والملاحقة في بعض الدول العربية (السجون مكان للتفاعل بين السلفيين والشباب الراغبين في الانتقام من الإذلال والتعذيب الذي تعرّضوا له، ولا سيما في حالات نفسية تتمثل بالتهاب جرح نرجسي[3]). وهي كلها تجارب معاصرة حكمتها شروط معاصرة، فالسجون من أهم ورش تصنيع الجهاديين. يُضاف إلى ذلك تجربة الكفاح المسلّح في المناطق النائية في أفغانستان واليمن وجبال الأطلس وتخوم الصحراء في شمال أفريقيا، وتقاطع التنظير الجهادي السلفي مع تجربة السجون الأميركية وسجون الأنظمة في سورية والعراق، وتجربة العنف الطائفي وعنف الاستبداد والاحتلال في العراق وسورية وغيرها. لكن هذا كلّه قد يصنعُ «عصبةً» من المتطرفين الذين لا يمكن إلا أن يكونوا حركة هامشية في الدول القويّة التي تحظى أنظمتها بشرعية، وتنفذ وظائفها بدرجةٍ معقولةٍ من النجاح. لكن ما يسمح بانتشارها بهذا الشكل هو فشل الدولة.

لا يكفي فشل الدولة وحده أيضًا لفهم لماذا من ملأ الفراغ وانتشر خطابه بسرعة، هو هذه الحركات تحديدًا وليس غيرها. ومن الضروري فهم عوامل فشل تيارات أيديولوجية أخرى كانت مهيمنة، وكذلك طبيعة النظام الحاكم الذي فشل، ففي كثير من الحالات، ساهمت طبيعة النظام في تحديد طبيعة قوى المعارضة، فضلًا عن الطائفية السياسية الممأسسة في حالة العراق واللونية الطائفية المهيمنة على مراكز الجيش والاستخبارات التي تغلغلت في إدارات الأجهزة المدنية في سورية. ولا يمكن فهم هذه أيضًا من دون فهم الغبن الطائفي، أو الظلم الاجتماعي – السياسي الذي فُهم على مستوى الإدراك الشعبي في هذه الدول على أنه ظلم طائفي.

لا بديل إذًا من فهم مركَّب للظاهرة، يضعها في سياقها الاجتماعي والتاريخي والسياسي، من دون إهمال مميزاتها الفكرية والدينيةً أيضًا.

مصطلح الجهاديين، مثل مصطلح الإسلاميين، غير معروف في تاريخ الإسلام؛ إذ نجد ألفاظًا مثل مسلم ومجاهد، لكننا لا نعثر على «جهادي» و«إسلامي». هذه الكلمات تدل على تغلّب نشاط إنساني ما، يقوم به شخص أو جماعة، على باقي أوجه الحياة والنشاط، من نوع تحويل ممارسة ما إلى مهنة أو تفرّغ أو أيديولوجيا. فالجهادي يحوّل الجهاد إلى أيديولوجيا موجِّهة للممارسة وليس إلى ممارسة فحسب، كأن يقصر الجهاد مثلًا على القتال ويجعله فريضة دينية تفوق في أهميتها الفرائض الأخرى، أو يجعل الجهاد تفرّغًا يكاد يكون مهنةَ الجهاديّ المتنقل من ثغر إلى آخر من ثغور المواجهة مع «أعداء الإسلام والمسلمين»؛ مثلما لا يكفي الإسلامي التعاطي مع الإسلام بوصفه دينًا، ولا حتى فرائض يمارسها وقيمًا أخلاقية موجِّهة له في الدنيا كحال المتديّن النموذجي، بل يتعامل معه أساسًا بوصفه أيديولوجيا موجِّهة في العمل السياسي، ويُخضِع القيم الدينية ذاتها لهذه الأيديولوجيا (خلافًا للمتديّن العادي الذي يفترض أن يفعل العكس).

نحن إذًا أمام ظاهرة مركَبة، اجتماعية سياسية دينية، من الضروري تناولها من هذه الزوايا كلها إذا أردنا أن نفهمها ونصل إلى نتائج مفيدة، سواء أكان الهدف من ذلك مواجهة الظاهرة أم لا. ولا شك في أنّ القوى الراغبة في مواجهة الظاهرة وإلحاق الهزيمة بنواتها التنظيمية والعسكرية نتيجةً للضرر الذي تُلحقه بالبلدان والمجتمعات التي ابتُليت بها، تبحث عن أداةٍ ناجعة وسريعة قدر الإمكان. لكن لا يجوز أن يُغرى الباحث بتقديم وصفات جاهزة، ليس لأن هذه ليست وظيفته فحسب، بل أيضًا لأنّه يُضلّل السائل إذا منحه إجابة كهذه؛ فغالبًا ما تؤدي الحلول السحرية والوصفات «الناجعة والسريعة» إلى مفاقمة الظاهرة، وربما إنتاج ظواهر أخرى أسوأ منها، كما تدل تجربة الحرب على الإرهاب في أفغانستان والعراق وغيرهما حتى الآن.

إنّ الاعتقاد المتمثل في تقسيم الوظائف بين الغرب والشرق، حيث يقوم الغرب بالقصف من الجو (بالطائرات والإعلام والأبحاث)، في حين يجب على الشرق مكافحة الظاهرة دينيًا لأنّها متجذّرة في الإسلام، ووظيفته إصلاح الإسلام، وكأنّه سلاح مشاة في معركة الغرب، هو تقسيمٌ ساذجٌ لا يؤدّي إلى نتيجة في مصلحة المجتمعات المقصوفة من الجو، ويشوّه فهمنا لمجتمعاتنا. فمواجهة الظاهرة يجب أن تجري على خلفية جهدٍ متواصلٍ لتغيير الواقع الذي أنتجها وإصلاح الدولة التي أدّى فشلها إلى تمدّد الظاهرة إلى ما يفوق مقاييسها الطبيعيةً في أيّ منظومةٍ سياسية اقتصادية اجتماعية حديثة. أما إصلاح الدين، فهو وظيفة المتديّنين والفقهاء الإصلاحيين، وليس وظيفة مراكز الأبحاث العلمانية بحكم تعريفها، خصوصًا إذا كانت موضوعات البحث هي الدين والتديّن والحركات الدينية. وفي رأينا، تجري خلال مكافحة تنظيم الدولة مراجعات لفهم الدين، ليس أهمها ذلك «المأمور به»، أو المطلوب بضغط من الخارج، بل ما يمرّ به المسلم المؤمن المتوسط، وحتى الناشط في تيار سياسي إسلامي حين يرى ما يقترفه تنظيم مثل «داعش» باسم النصوص التي يؤمن هو أيضًا بها، والضرر الذي جلبه على المسلمين، والظلم الذي ألحقه بهم. ولا شك في أن التنظيم يضع الفكر الإسلامي الديني أمام تحدي مواجهة نتائج تسييس مطلب تطبيق الشريعة والتكفير والولاء والبراء والفرقة الناجية وغيرها، وتديين مصطلحات مثل الدولة والأمة ... إلخ.

مسخَ «داعش» الطوبى التراجعية التي يُكثّفها دلاليًا حديث «خير القرون» (أو الأوتوبيا الماضوية التي يؤمن بها حتى المسلم العادي بشأن المرحلة النبوية والخلافة الراشدة من دون التعامل معها بوصفها برنامجًا سياسيًا)، والتي كانت تحملها الحركات الإسلاميّة كأيديولوجيا، وذلك حينما جعلها برنامجًا فعليًا للتطبيق والممارسة في الواقع، حيث لا تبقى مثالًا في الأذهان، ولا حتى أيديولوجيا تعبوية، أو أداة في نزع الشرعية من النظام السياسي أو الواقع الاجتماعي القائم. وحينما حاول أن يطبّق الطوبى في الواقع، انقلبت إلى محنة للمسلمين الذين تعرّضوا لعملية فرضها عليهم، وتحوّلت الجنّة الدنيوية إلى جحيم أرضي.

كما عمّق التنظيم أزمة الفكر التكفيري حين حوّل التكفير إلى سلاح ضد التنظيمات الإسلامية الأخرى، وفي مقدمها التنظيمات «الجهادية» التي تختلف معه في الفروع السياسية وليس في الأصول الاعتقادية «الجهادية»، مثلما هي الحال بينه وبين جبهة النصرة «القاعدة» في سورية أيضًا، فهذه توانت في محاربة «داعش» أو تردّدت طويلًا قبل محاربته، ولم تفعل ذلك بتصميم ومثابرة وشراسة حتى حاربها بشراسة ومثابرة، وغدر بها المرة تلو الأخرى؛ وذلك لأنّها لم تكفّره، في حين لم يتردد هو في تكفيرها.

صحيح أنّ تنظيم «داعش» قبل بهُدَن (وليس تحالفات) في مراحل ضعفه، كما حصل حين كان في أسوأ أحواله في العراق من مطاردة الجيش والصحوات له، حين التقى بحركات مقاومة بعثية في عام 2008 في العراق، أو تهادن مع فصائل «إسلامية» مسلحة في سورية عندما كادت تُجهِز عليه. لكن هذا كان في مرحلة ضعفه الشديد الذي اضطره إلى «التهادن»، وربما توهّم الطرف الآخر أنّ هذا كان تحالفًا فعليًّا ضدّ الاحتلال. وجرّبت فصائل المقاومة العراقية فكرة التحالف المرحلي مع تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، ثم

تنظيم دولة العراق الإسلامية، أو الاتفاق معه على نقاط مثل مقاومة المحتل، على الرغم من الاختلاف معه على قتل المدنيين، لكن تبيّن في كل مرة أن عقلية تنظيم الدولة لا تعرف المراحل وتحييد الخلافات جانبًا لمصلحة المتفق عليه من تناقض أساسي مرحلي، وأن شمولية تفكيره سارية في كل زمان ومكان، والآخرون في كل نقطة زمنية هم إما معه أو ضده، ولا توجد مراحل، ولا تحالفات على الرغم من الخلافات. إن المراحل الوحيدة التي يعرفها التنظيم هي هُدَن مؤقتة إذا اضطر إليها، لكنها لا تُقلّل من عدائيته تجاه المتهادن معهم، ولا تُحيده عن هدفه. ولم تتعلم الفصائل السورية من التجربة العراقية، وكان عليها أن تمر بنفسها بتجربة مشابهة.

إذا كان وضع الشريعة فوق الأمّة في سلوك التنظيمات الأخرى، والأمّة الإسلاميّة المتخيّلة فوق المسلمين الحقيقيين الفعليين من بين ما يميز الحركات السلفية الجهادية التكفيرية، فإنّ تنظيم «داعش» وضع جماعته الإسلامية الصغيرة فوق الأمّة والمسلمين وباقي التنظيمات؛ إنه «الفرقة الناجية».

إن طرح التنظيم نفسه باعتباره دولة، ورفع فكرة الدولة فوق التنظيمات الأخرى، أي استغلال فكرة الدولة لفرض الولاء على التنظيمات الأخرى، هو استغلال لفكرة حديثة أداتيًا في فرض فكره التكفيري. فبإنفاذه مبدأ الولاء والبراء سياسيًا (أي الولاء للتنظيم - الجماعة والبراء ممن يخالفه)، ليس دينيًا فحسب، وذلك من خلال قلبه المعادلة ودنيوَتِها وتسييسها، اكتسب قوة سياسية؛ إذ تحرّر من أي اعتبارات أخلاقية وحتى أيديولوجية، عندما تخلّى عن الاعتبارات الدينية الأخلاقية لمصلحة جدلية العدو والصديق التي تميّز الفكر السلطوي الشمولي في عصرنا. فالناس إما معه وإما ضدّه، ولا توجد مناطق رمادية. ومن هو ضدّه لا تسري عليه أي معايير، فدمه مباحٌ وحرماته وأملاكه مستباحةٌ. إنه في الحقيقة يعمل بموجب مبدأ واحد هو أن الغاية تبرر الوسيلة، وتأتي الفتاوى والاستشهادات من السلف المُنتقى لتبرر الممارسات بأثر رجعي، كما أن الممارسات تستفيد من تراث قائم، تراكمَ من تبريرات لممارسات سابقة.

يوازي الفصل بين الدين والأخلاق في أدلجة الدين عند حركات السلفية الجهادية الفصل بين التقنيات (الفهم الأداتي للعقل) والأخلاق في الحداثة الأوروبية؛ وهو الذي أدّى إلى ارتكاب أفظع الجرائم في حالة الأنظمة الشمولية بإخضاع الوسيلة للهدف على نحو مطلق قبل تحوّل الوسيلة ذاتها إلى هدف لناحية حسابات النجاعة في التنفيذ عند العقل الأداتي. وبقدر ما هي جزء من الحداثة وردّة فعل عليها في آن معًا، فإن السلفية الجهادية (وتنظيم الدولة على نحو متطرف) تحوِّل الدين إلى مجرد أيديولوجيا تتضمن وسائل خاضعة للأهداف الأيديولوجية والسياسية، وقد تتحول الوسائل في حدّ ذاتها إلى أهداف، لكنها مفصولة عن الأخلاق، وهذا مسٌّ بالدين ورسالته.

إضافةً إلى العنف المتطرّف والقسوة وانعدام الروادع في توظيفها، استخدم التنظيم الحيَل والخداع إلى درجة محيّرة للبعض، حيث إنه حفّز الخيال التآمري لدى الإعلام وعموم الناس. فمثلًا التقت المصالح بين النظام السوري وتنظيم الدولة؛ إذ كان لهما في المرحلة الأولى من نشاطه عدوٌّ مشترك هو المعارضة السورية. وركّز النظام جهوده في جنوب سورية ووسطها وغربها، بينما ركّز التنظيم على مناطق شرق سورية وشمالها الشرقي. وما إن تمكّن من فرض نفسه على خصومِه (المعارضة والقوات الكردية)، حتى شنَّ هجومًا على جميع القواعد العسكرية التابعة للنظام في تلك المناطق(4). فتنظيم الدولة لا يميّز بين «النظام المرتد» والفصائل المخالفة له والمعترضة عليه، وهي «مرتدة» أيضًا بالنسبة إليه. وقد يفضّل مهاجمة الثانية والقضاء عليها، وحتى طعنها في ظهرها إذا سنحت الفرصة، فليست لديه اعتبارات أخلاقية؛ وهو بهذا أكثر «سياسية» (باختزال السياسة في الغاية تبرر الوسيلة)؛ وهو إضافة إلى ذلك أقل أخذًا بالاعتبارات الدينية من التنظيمات الإسلامية الأقل تطرفًا منه، فكان جاهزًا لمهاجمتها، منتهزًا حصارها من النظام، أو تعرّضها

لقصف من النظام في أيام سابقة، ولحصد نتائج أعمال النظام. وحين كانت المعارضة تتقدّم على حساب النظام وتُنهك، كان التنظيم يأتي لضربها واحتلال المواقع التي حازتها من النظام.

لفت التنظيم الأنظار باحتجاز الرهائن الغربيين (صحافيون عاملون في وكالات أجنبية وغيرها) لأغراض التبادل أو تحصيل الفديات المالية، وأثار ضجةً بأسلوب إعدامهم وتصوير مشاهد الإعدام وتوزيعها مرفقة بخطابات نارية وموسيقى تصويرية تُعملِق القاتل وتُقزِّم الضحية لإثارة الخوف والرعب، وذلك بصقل أسلوب الزرقاوي (محمد أحمد الخلايلة) «فنيًا» وإخراجه مشهديًا.

لا يعترف التنظيم بأي شخص غير مسلم (أو مسلم غير مؤيد للتنظيم) مناصر لقضايا المسلمين المضطهدين الذين يدّعي تمثيلهم، بل يُغضبه وجود مثل هؤلاء، فمثل هذا التداخل بين الألوان يفسد نهجه الذي يقسم العالم إلى دار إسلام وهجرة ودار حرب، ومسلمين وكفار[5].

يخطئ من يعتقد أن التنظيم عميل للنظام أو لدول تدعم المعارضة؛ فهو يعتبرهم أعداء بالدرجة نفسها، وقد يتهادن مع طرف ويحارب آخر، فيبدو أنه يحاربه في خدمة الأول، لكنه يعود وينقَضُّ على من هادنه سابقًا ما إن تسنح الفرصة له. إن فكرة العمالة لإيران أو السعودية أو أميركا (بحسب القائل المتضرر أو المستفيد من «داعش») هي فكرة سخيفة لا أساس لها. وهي في الوقت ذاته تعبير عن كسل أو عجز فكري عن تحليل جذور الظاهرة الاجتماعية والسياسية، أو يخشى الوصول إلى الحقائق ومواجهتها.

عمل التنظيم على التخلّص من المجموعات المسلّحة الأخرى الموجودة في العراق تدريجًا، وبدا كأنه يحالف بعضها عند توسّعه في الأنبار ونينوى، لكن كان يشترط أن يعمل الجميع تحت إمرته. وحينما سيطر وحكم، قام بذلك وحده. فحالما استطاع استكمال سيطرته، أي تمكّنه بالمصطلح الإسلامي، على مدينة الموصل وإخراج الجيش العراقي منها، أصدر «وثيقة المدينة» التي فرضت الأحكام المعمول بها في الرقة، والتي يسمّيها التنظيم «أحكام الشريعة».

من معالم تسييس التنظيم (بمعنى واحد هو إخضاعه كل شيء لهدف التفرد بالسيطرة) أنه خلال ما يسمّى «إدارة التوحّش»، ومن ضمن الأساليب التي يعتبرها مبتكِرُ هذا المصطلح مشروعةً وشرعيّة، تأليف قلوب زعماء القبائل وكبار القوم بالمال والمناصب في البداية، إلى أن تختلط قواعدهم الموالية لهم بناشطي الحركات الجهادية وأعضائها، فيتأثرون بها وتصبح دوافعهم الولاء للدين (والمقصود هو التنظيم الذي يفترض أنه الممثل الحصري للدين) وليس لزعماء القبيلة. لكن، وبحسب أبي بكر ناجي، لا بأس بداية بما يسمّيه تأليف قلوب الزعماء بالمال، أي شراء الولاءات بدفع الرشوة بكلمات حديثة[6] إلى أن يحصل هذا الاختلاط. وهذا ما قام به التنظيم فعلًا.

تميّز تنظيم الدولة «داعش» من «القاعدة» بعدم الاكتفاء بالجهاد تحت راية حكم الشريعة (ضدّ العدو البعيد أو القريب)، بل بادعاء إقامة دولة تفرض أحكام الشرع وتقيم حدوده وتولي حاجات السكان في أي منطقة تتمكّن فيها («السلطة في أي منطقة تحرَّر» بلغة اليسار الثوري)، وحتى إعلان خلافة، يُطالَب باقي الفصائل بمبايعتها. وهو اختلف عن حركة طالبان في أنه لم يستولِ على مؤسسات دولة قائمة وأرضها وحدودها؛ إذ لم ينجح في ذلك في أي مكان. وهو، أصلًا يرفض مفهوم الدولة/ الأمّة، أي الدولة الوطنية، كما يرفض فكرة التقدم بطلب عضوية في الأمم المتحدة، خلافًا لطالبان. فدولة «داعش» ليست قائمة إلا في عملية التمدّد والحرب. وهي غير مُعدّة إطلاقًا لحالات السلم والتعايش مع المحيط باعتبارها دولة ذات حدود؛ **فحالما يتوقف التمدد يبدأ الاندثار**.

إنه نظامٌ لا يقوم إلا على آن محيطه نقيضٌ له، فتعريفه لذاته يستمد من الآخر المحيط به، والحالة التي تبقيه قابلًا للحياة هي حالة مستمرة من (التمدد والانحسار). يعني توقّف التمدد والعمليات القتالية أنه بدأ في عملية الاندثار، تمامًا مثل التمدد الزائد الذي ليس بوسعه أن يتدبّره ولا أن يتحوّل إلى دولة بمهمات الدولة بما يتجاوز مهمات إدارة الأزمة أو تعبئة الفراغ (بديل فوضى). وهذا يذكّر بالعشيرة التي تعيش على اقتصاد الرعي والغزو، فإذا توطّنت وارتبطت بالأرض والزراعة، تبدأ في التفكك داخليًا.

إنه ينشئ «دولة»، بمعنى أنه يُقيم حدود الشريعة حيثما وطئت أقدام «جنود الخلافة» أراضي دولٍ قائمة ومعترف بها، ولا يتوقف خلال ذلك عن الدعوة إلى الهجرة والجهاد الأممي، أي إنه حول القاعدة إلى طالبان، وطالبان إلى تنظيم قاعدة. وكل ذلك في مركَّب واحد هو تنظيم الدولة «داعش» الذي طمح إلى الجمع بين الدولة وتكفير الدول والنظام الدولي، وكونه التنظيم الجهادي الذي يرفع نفسه فوق باقي التنظيمات باعتباره خلافة بالتغلب ولا بدّ من مبايعتها.

(1) هذا البحث هو دراسة المؤلف التي أعدّها ضمن مشروع بحثي جماعي أداره في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حول تنظيم الدولة الإسلامية، وتصدر نتائجه في هذا الكتاب على شكل دراسات فردية تجتمع عند محرر علمي واحد هو مؤلف هذه الدراسة ومحرر الكتاب. ولأن مقدمة الكتاب ذكرت المساهمين في المشروع ولم تتسع لشكر كل من ساعده شخصيًا في إنجاز دراسته، فإنه يتوجّه بالشكر إلى نيروز ساتيك وحمزة المصطفى وإسراء البطاينة ورائد السمهوري وصوفية حنازلة العاملين في المركز لمساعدتهم القيّمة. كما يشكر الباحثَ حيدر سعيد الذي قرأ البحث وقدّم بعض الاقتراحات المفيدة المتعلّقة بالمصادر.

(2) سبقت هذه الأزمةَ قبل عقدين أزمةٌ أخرى تلخّصت بفشل التجربة السودانية للحركة الإسلامية التي وصلت إلى الحكم بانقلاب عسكري ولم تحقق وعودها، وانتهى الأمر إلى نظام سلطوي. أما في الجزائر، فانتهى الأمر إلى تجربة دموية وسمَت العقد الأخير من القرن العشرين. لكنّ الأزمة التي نصفها هنا أعمق وأشمل وأكثر تأثيرًا في رأيي لأسباب عدة؛ منها، تطوّر دور الإعلام وحجم التجربة ذاتها والدول ذات العلاقة، ولا مجال للتفصيل فيها في هذا المقام. وفي المقابل، قدّمت حركة النهضة في تونس نموذجًا لمراجعة ممكنة لطريق الحركة الإسلامية إلى المساهمة في الحكم (أو المعارضة) والمجال العمومي بشكل عام.

(3) هذا في حد ذاته لا يكفي لشرح الظاهرة طبعًا، لكن لا بدّ من أخذه في الحسبان، ولا سيما في حالة بحث العلاقة بين التعذيب والإذلال وردة الفعل الانتقامية العنيفة لدى بعض الأفراد.

(4) Charles Lister, «Profiling the Islamic State,» Brookings Doha Center, Analysis Paper, no. 13 (November 2014), p. 20, accessed on 18/1/2018, at: http://brook.gs/2nkVmiM

(5) يُصر «داعش» على «أن دولة الخلافة تُمثّل حصرًا معسكر الإسلام، وتشكو من الدعم الواسع من المسلمين وغير المسلمين الداعمين لقضية المسلمين المضطهدين في سورية»، فهذا يوسع المنطقة الرمادية، يُنظر: Ahmad Dallal, *The Political Theology of ISIS: Prophets, Messiahs, and «the Extinction of the Grayzone»* (Washingto,n DC: Tadween Publishing, 2017), pp. 21-22.

(6) أبو بكر ناجي، **إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة** (سورية: دار التمرد، [د.ت.])، ص 128.

الفصل الأول
ملاحظات بيبليوغرافية

ما عدا التغطية الإعلامية المكثّفة، وما لا يُحصي من التقارير الصحافية المصوّرة والمكتوبة التي ساهمت في تصميمها – إضافة إلى المهنة الصحافية – عوامل مثل المخاوف والفضول والمشهدية الإعلامية (الفرجة) والأيديولوجيات السائدة والآراء المسبقة وتلبية العرض والطلب وغيرها (وبعضها جدي ورصين)؛ صدرت في الغرب عشرات الكتب بشأن تنظيم الدولة منذ نشأته وحتى الآن، أغلبيتها تجارية، وليس للكثير منها قيمة علمية أو معرفية تذكر. إن دافعها تلبية الطلب، أو الشهرة السهلة في كثير من الأحيان؛ إذ دأب بعض الكتّاب المبتدئين أو المغمورين على إنتاج كتيبات أشبه بالوجبات السريعة للقارئ الغربي لإشباع فضوله الشديد، وتأكيد آرائه المسبقة في الوقت ذاته. كما وجدت انتشارًا واسعًا كتبٌ من نوع آخر تستغل ضحايا تنظيم الدولة مرة أخرى، ومنها كتب شهادات لنساء هاربات من «داعش»، خصوصًا السجينات الإيزيديات المحررات اللواتي عانين الأمرّين في «سبي 'داعش'». ضمن هذا السياق، يُعدُّ كتاب ناديا مراد[7] الأكثر انتشارًا ومبيعًا بحسب تصنيف أجراه الموقع المتخصص بتتبع تأثير الكتب[8](Signature).

نشر قساوسة ورجال دين مسيحيون كتبًا تبشيرية تُقدّم حالة «داعش» المتطرفة إما دليلًا على تسامح المسيحية في مقابل الأديان الأخرى، وإما بوصفها نذر مجيء المسيح الدجّال وبشائر قيامة المسيح المخلّص تأكيدًا لنبوءات الكتاب المقدس السابقة في الحديث عن هذه الظواهر، أو للحث على حماية المسيحية في الشرق الأوسط. ومن أبرز هذه الكتب؛ كتاب غريغ لوريي[9]، وكتاب للكاتبين تشارلز موريس وكريغ بورلاسي[10]، وكتاب[11] من إعداد لورين ماري فاريلا وتقديم رجل الدين دون فينتو. يمكن القول إن أغلبية الكتب المذكورة أعلاه تعاملت مع تنظيم «داعش» بوصفه نموذجًا لحركة دينية متطرّفة متولّدة بشكل طبيعي عن نصوص دينية إسلامية جاهزة، وهذه النصوص الإسلامية المقدسة تحضّ على العنف وتدعو إلى استهداف الآخر المختلف دينيًا.

في المقابل، ظهر بعض الكتب التي أعدها كتّابٌ ورجال دين مسلمون في الغرب لمواجهة الانجراف الإعلامي نحو ربط «داعش» بالإسلام، ونذكر على سبيل المثال كتابًا للشيخ محمد اليعقوبي، وفيه يحاجُّ بأن «داعش» أرسى أيديولوجيته على نهج سطحي في فهم ظاهر النصوص للتلاعب بأدمغة الشباب المسلم الذين لا يعرفون إلا القليل عن الشريعة والفقه الإسلاميَين. ويحاول المؤلف أن يثبت التزام الإسلام بالتسامح، وأن تنظيم «داعش» لا يمثّل الإسلام القويم، وأن قتاله واجب على المسلمين بوصفه من صنف «الخوارج»[12]. وفي السياق ذاته، جاء كتاب أبي عمر عبد العزيز الذي تولّى مهمة تقديم الإسلام إلى الجمهور الغربي من خلال قيم التسامح والمحبة التي ترفض قتل غير المسلمين أو استهدافهم[13]، وكتاب للكاتب أبي عياض أمجد بن محمد رفيق[14].

انطلقت الكتب الثلاثة السابقة من موقع دفاعي يمكن فهمه والتعاطف معه بالطبع، لكنها وجدت نفسها في مسار التنافس مع تنظيم الدولة على تأويل النص و«الإسلام الحقيقي»، فلم تقدم بحثًا جدّيًا خارج دائرة الوعظ والخطابات الإنشائية التي عادة ما يكرّرها رجال الدين في مقابلاتهم التلفزيونية، والتي ترقى إلى مغادرة التأويل إلى التمييز بين القيم الكونية الدائمة القائمة في الدين والأحداث والوقائع العينية التي تتناولها النصوص الدينية أحيانًا ويجري الاعتماد عليها، على الرغم من وقوعها في سياقات تاريخية محددة.

في موازاة ذلك، مثّل صعود «داعش» فرصةً لبعض الكتّاب اليمينيين «المشهورين» في الغرب لتأكيد

صوابية مقولاتهم الأيديولوجية والثقافية ضدّ الإسلام والمسلمين التي لازمتهم عقودًا سابقة، وكان من أبرزهم الكاتب اليميني الأميركي روبرت سبنسر الذي يرأس جمعية «مكافحة الجهاد» ويظهر باسمها ضيفًا دائمًا على شاشة فوكس نيوز الأميركية. ونشر سبنسر ثلاثة كتب حول الموضوع، كان أولها في عام 2015. ولا يحتاج المرء إلى كثير من الجهد لاكتشاف الفرضية الرئيسة لهذا الكتاب؛ إذ بدأ سبنسر تناول موضوع «داعش» بتوجيه النصح إلى الدول الغربية أن تُسمّي الشر باسمه، وأن ترى التنظيم بوصفه هو الإسلام، وأن هزيمته لن تكون بأدوات عسكرية[15]. ورأى سبنسر أن التعامل الأمثل يكون بالطريقة ذاتها التي جرّبها الغرب مع اليابان بعد الحرب العالمية الثانية، عندما أُوقف تدريس دين «عبادة الإمبراطور» الذي أدّى إلى تنفيذ الجنود اليابانيين العمليات الانتحارية[16]. أكثر من ذلك، ادّعى سبنسر أن مشكلة الإسلام ليست في إساءة استخدامه من أقلية جاهلة، بل إن الدين نفسه (القرآن والسنّة) هو المشكلة؛ إذ يتضمّن عناصر متطرّفة تحضّ على العنف، وهذا ما يجعل جرائم المسلمين دينية لأن دوافعها موجودة في القرآن، بخلاف الجرائم التي يرتكبها المسيحيون، والتي تتناقض بوضوح مع الكتاب المقدس والتعاليم المسيحية. لكنه لم يتساءل عن التوراة التي تشمل نصوصها أوامر إلهية بالقتل والإبادة والغدر والخيانة، والتي استخدمها يهود ومسيحيون حين لزم الأمر لتبرير جرائم الإبادة، وهي النصوص التي تُشدد الكنائس البروتستانتية على وضعها في مستوى الأناجيل المسيحية في القدسية.

وحذّر سبنسر الدول الغربية من فخ الاعتقاد أن إطاحة الطغاة في الشرق الأوسط سوف تقود إلى عنف أقل ضدّ الغرب؛ فالمشكلة بالنسبة إليه ليست في عنف الحكام، بل في راديكالية الإسلام ونصوصه التي تحضّ على العنف. في سياق موازٍ، يعيد سبنسر في كتاب آخر تأكيد أن «داعش» هو الإسلام، وأن جذور الإرهاب تكمن في داخل الإسلام نفسه، وأن على الولايات المتحدة ألا تواصل إنكارها هذه الحقيقة[17]. فالإسلام بوصفه أيديولوجيا سياسية راديكالية خطِرة يهدّد البقاء الحضاري للغرب، وبناء عليه يجب أن تعي الدول الغربية مخاطر تموضع الحركات الإسلامية ضمن المعارضة الديمقراطية أو عندما تستخدم خطاب حقوق الإنسان.

في أحدث كتبه يتصدّى سبنسر للمقولات السياسية والأكاديمية التي تنظر إلى الحركات الجهادية بوصفها حركات جديدة، مصدرها التهميش الاقتصادي والقمع السياسي في العالم الإسلامي خلال القرن العشرين، فالإرهاب الإسلامي عنده قديم قدم الإسلام نفسه، والنبي محمد الذي قال «نُصِرت بالسيف» هو الملهم لجميع الإرهابيين. في ضوء ذلك، يتتبع سبنسر ما يُسمّيه تاريخ «الإرهاب الإسلامي» الذي انطلق من زاوية النظر هذه قبل 1400 عام ضدّ باقي العالم، ويتوقّف عند مفاصل من قبيل «غزو القسطنطينية» و«إسبانيا»، ليصل إلى نتيجة مفادها أن تنظيم «داعش» هو امتداد للتاريخ الإرهابي الذي يبدأ بالنبي نفسه[18]. والحقيقة أن شرعيي التنظيم يحاولون، من دون كلل، إثبات الفرضية ذاتها، وإعادة إنتاجها شرعيًا لتحقيق أهداف سلوكية اجتماعية – سياسية – فكرية محددة، وبهذا المعنى، يستخدم سبنسر حججهم نفسها.

يمثل سبنسر نموذجًا لكُتّاب الدعاية (البروباغندا) الذين أنتجوا كتبًا وكرّاسات ومقالات وبرامج تلفزيونية تستهدف التأثير في الرأي العام وإثارته وتحريضه وتصنيع اتجاهاته. وسنذكر عيّنة أخرى من الكتب الصادرة باللغة الإنكليزية وفق الآتي:

• كتاب باميلا جيلر التي توصف بأنها «ملكة الكراهية اليمينية المتطرفة» في أميركا، وتصف نفسها بأنها رائدة في الدفاع عن الحقوق الفردية والمساواة بين الرجل والمرأة. كانت أحداث أيلول/ سبتمبر 2001 في

الولايات المتحدة مفصلية بالنسبة إلى جيلر؛ إذ كرّست معظم جهدها منذ ذلك الحين للهجوم على الإسلام وشريعته التي، بحسب رأيها، لا تجلب إلا التخلّف والإرهاب الإسلامي على غرار «داعش»، ومن ثم فليس أمام الغرب من خيار، بحسب رأيها أيضًا، إلا التصدي للفتاوى الإسلامية بكل حزم، لأنها تمثل تهديدًا وجوديًا لحضارته[19].

• كتاب هاورد بلوم الذي يؤكد فيه أنه لا يمس الإسلام بوصفه عقيدة، بل ينصبّ اهتمامه على فهم سلوك المتشددين الإسلاميين مثل أسامة بن لادن وأبي بكر البغدادي، عبر تتبّع التطور التاريخي للتفكير المتطرف الذي أوجد هذه الجماعات. ويحاول الكاتب بداية إجراء مقارنة بين الجماعات الجهادية المتطرفة والعصابات التي تنتشر في أوروبا، ويشرح أن الإسلاميين المتشدّدين يشتركون في أنماط سلوكية عدة مع الحيوانات. ويحاجُّ بلوم بأن هؤلاء المتشددين استلهموا التكتيكات الشخصية والتنظيمية التي استخدمها النبي محمد في معاركه التي ساهمت في تحقيق انتصارات مذهلة للجيوش الإسلامية[20]. ويتطرّق إلى اختلاف الثقافة السياسية الأوروبية، التي قامت على تعزيز التجارة والتعاون بين الدول لإحلال السلام، عن الثقافة الإسلامية القائمة على «سلام القبر» أو «سلام السجن»، مستشهدًا بما سمّاه «عواقب الهجرة الإسلامية» على أوروبا وما رافق ذلك من ارتفاع معدلات الجريمة والعنف[21]. هذا، مع أن حضارة المدن الإسلامية في العصور الوسطى كانت حضارة تجارية بامتياز، وفي تاريخها عشرات المعاهدات والتبادلات التجارية مع الدول التي تصنّف بأنها تنتمي إلى «عالم الكفر»، وأن الحروب كلها مع الصليبيين لم تقطع التبادل التجاري معهم، ولا مع الإمارات والدول الأوروبية. وفي ذلك يظهر تزييفُ كتاب بلوم للتاريخ، وتصوير المسلم بصفته كائنًا «دينيًا»، تتكثف ماهيته بدينه بعد اختزال هذا الدين بـ «القتل» لا أكثر. الكتاب، باختصار، هو أيديولوجيا مركزية أوروبية من النوع الرائج، وناقوس خطر دعائي ضد فتح دول الغرب للهجرة، وذلك بالتطرق إلى عقائد المسلمين التي تدفعهم، بموجب هذا الخطاب، إلى تبنّي سلوك متشدد يستلهمونه من نبيّهم الذي لا يحض إلا على «الحرب».

• كتاب يظهر من عنوانه أن كاتبه غلين بيك، وهو معلق سياسي أميركي صاحب شبكة إذاعية محلية، مستاءٌ جدًا من الكتابات الأكاديمية الغربية التي تحاول منذ أحداث أيلول/ سبتمبر 2001 تفسير الإرهاب بأسباب أخرى تبتعد عن التركيز على «الدين الإسلامي العنيف» الذي انتشر بالقوة في جميع أنحاء الشرق الأوسط وأفريقيا وأجزاء من أوروبا؛ إذ يعدد ما يصفه بـ «الأكاذيب القاتلة» التي يلجأ إليها الباحثون الغربيون لتفسير الإرهاب من خارج «الدين الإسلامي»[22]. وهو يجزم بأن أفعال الإرهابيين في العصر الحديث ناتجة من أيديولوجيا عنيفة يكتنزها دينهم، فهؤلاء يقتلون باسم الله، ويعتمدون في ذلك على القرآن والحديث والفقه الإسلامي. والمسلمون الذين يعيشون في سلام حول العالم، إنما يعيشون في مجتمعات ودول علمانية لا تطبّق دينهم[23]. ومع أنه يشبّه، من منطلقه الإنجيلي المتطرّف، التكتيكات التي تستخدمها

الجماعات الجهادية بتلك التي استخدمتها الكنيسة الكاثوليكية، فإنه يستدرك أن الأخيرة تعرّضت للإصلاح. وفي ضوء ذلك، يخلص إلى أن القضاء على الإرهاب الإسلامي يبدأ بدراسة الإسلام، وإصلاحه، والتحالف مع مسلمين مسالمين يعملون على تحقيق الإصلاح الديني.

• خُصِّص كتاب غريب للدفاع عن الجيش الإسرائيلي وجرائمه وللهجوم على حركة حماس، واستحضر كاتبه الرئيسُ جاي سيكولو تنظيم الدولة في العنوان والفصل الأول ليبرهن على تشابهه عقديًا وسلوكيًا مع حماس[24]؛ إذ يخصص ما بقي من فصول الكتاب لمهاجمتهما، ومهاجمة تركيا. يفصل الكتاب في ما يُسميه إجرام حماس الذي يظهر مع تنظيم «داعش» معالم الوجه الحديث للإرهاب القائم على الجهاد المستند إلى أيديولوجيا إسلامية متطرفة، يوضحها كثير من النصوص الإسلامية، الأمر الذي يفرض، بحسب الكاتب، فعل المزيد من أجل حماية إسرائيل[25].

• يمثّل الكاتب والأكاديمي الفرنسي الفرنكو إيطالي ألكسندر ديل فال حاليًّا النسخة الفرنسية لروبرت سبنسر، مع أنه أكثر ثقافة منه، لكنّه يتبنّى مقاربته نفسها حين يتعلّق الأمر بالإسلام. وديل فال متخصص بالجغرافيا السياسية التي تشكل الإسلامية والإرهاب مركز اهتماماته، كما بحث علاقات أوروبا بتركيا؛ إذ كتب منذ عام 1997 حتى الآن نحو ثلاثة عشر كتابًا خصّص جميعها لمهاجمة الإسلام بوصفه دينًا متطرفًا يمثل تهديدًا حضاريًا للغرب بشكل عام، محذّرًا من سياسات فتح أبواب أوروبا للهجرة. ومثّل صعود «داعش» في سورية والعراق فرصة للتدليل، من وجهة نظره، على صوابية مقاربته. وفي عام 2014 ألّف كتابًا مشتركًا مع رندا قسيس، إحدى أعضاء منصّة موسكو السورية حاليًا، شرحا فيه أصول «داعش» الذي نشأ من الثقافة الشمولية للإسلام القائمة على إلغاء الآخرين. وبحسب الكاتبين، لا يختلف هذا التنظيم عن باقي الفصائل الإسلامية السلفية أو تلك التي تنتمي إلى الإخوان المسلمين؛ إذ تنهل كلها من مرجع فكري واحد يتّسم بالشمولية ويسعى إلى التخلّص من جميع الأقليات، خصوصًا المسيحيين. والحل الذي يقترحه الكاتبان لإحلال السلام في سورية، كما هو مدوّن في ملخّص الكتاب، هو التعاون مع جميع القوى المعنية بهزيمة الإسلاميين، خصوصًا روسيا، من أجل وقف برنامج الإبادة الثقافية الجاري حاليًا[26].

• يحاول ديل فال في كتابه الأخير الصادر في عام 2016، أن يقيّم في ضوء تخصصه الأساسي (الجغرافيا السياسية) «الأخطاء الاستراتيجية الغربية منذ نهاية الحرب الباردة»، استنادًا إلى تجربة «داعش» وغيرها من حركات الإسلام السياسي؛ فالخطأ الفادح الذي ارتكبه الغرب يتجلّى في النظر إلى روسيا بوصفها العدو الرئيس للغرب، وكذلك التعامل مع الجماعات الإرهابية كأعداء عسكريين «مؤقتين»، وتجاهل ما يقوم به المسلمون من نشاط «سلمي» لنشر أيديولوجيتهم في دول الغرب. وبحسب ديل فال، فإن روسيا بوتين وغيرها من الدول غير الديمقراطية لا تمثل تهديدًا للغرب، بل هي حليف استراتيجي يحمي الدول الغربية

في مكافحة الحركات الإسلامية التي تدين بالإرهاب. وبما أن الحركات الإسلامية تبرز هويتها الدينية صراحةً، يدعو الكاتب الدول الأوروبية إلى التوقف عن شيطنة ما يُسمّيه «هويتها اليهودية المسيحية»، والتحول إلى تعزيزها. وهنا، يتساءل الكاتب عن مغزى اعتبار تركيا «صديقًا للغرب» وهي التي تشترك مع «داعش» في القيم والنظرة نفسها إلى الغرب[27]، معيدًا في الواقع إنتاج نسخة متقادمة ومتهالكة من نسخ الفوبيا التركية أو العثمانية الأوروبية في القرن التاسع عشر التي تبلورت في مجرى الصراع بين الغرب والدولة العثمانية، فهو مسكون بذلك التاريخ ويعتبره حاضرًا مستمرًا. ويتّضح من خلال الاستنفار ضد التطرف الإسلامي في أوروبا والغرب حجم تحالف قوى اليمين الأوروبي التي تعيد تأكيد قضايا الهوية والعداء للهجرة والأجانب مع السياسة الروسية والنموذج البوتيني المستلهم الأيديولوجيا «الأوراسية» اليمينية في روسيا، في فهم السيادة الوطنية والاستخفاف بقضايا المواطنة والحريات وحقوق الإنسان في العالم الثالث.

كان من السهل ترويج هذا النوع من الكتب عن تنظيم الدولة والحركات المتطرّفة في ظلّ الموجة الشعبوية التي تجتاح كثيرًا من البلدان، بما فيها الديمقراطيات الراسخة. لكن انتقادات عدة وُجّهت إليها، خصوصًا من النخبة الأكاديمية الغربية؛ لأن هذه الأدبيات تنطلق من مواقف سياسية مسبقة وتفتقد أدوات البحث العلمي الرصين، حيث لا تلحظ الاختلافات الفكرية والتنظيمية بين التيارات والحركات الإسلامية، ولا تعتمد غير المقاربة الثقافية لفهم الحركات الإسلامية. وفي الأحوال كلها، فإن ما يروّجه «داعش» ودعاته أو شرعيوه يقدم الدليل الإرشادي إلى هؤلاء الذين يفسّرون ميلاد هذا التيار بوصفه تتويجًا لتعاليم الإسلام وحصيلة طبيعية لقيمه وشواهده التاريخية. ففي حين ينقّب شرعيو «داعش» في النصوص الدينية والفقهية بانتقائية عن شواهد مسلوخة عن سياقها التاريخي من أجل تبرير أعمالهم، فإن هذه الثلّة من الكتّاب الغربيين تستخدم الأمثلة نفسها لتدلل على أن «داعش» ليس ظاهرة استثنائية يجب أن تُدرس في سياق التحوّلات المجتمعية والسياسية الحديثة والمعاصرة، بل هو تعبير عن ماهية الإسلام وامتداد طبيعي لتاريخه المستمر منذ أربعة عشر قرنًا. قدّم «داعش» إلى هؤلاء دليلًا إرشاديًا لإثبات وجود نزعة إرهابية متأصلة في الإسلام.

خلافًا لهذا النهج، وجدنا أن عددًا من الكتب الأكاديمية ركّز على فهم هذه الظاهرة، معتمدًا على مقاربات بحثية مختلفة: أزمة الدولة الوطنية وعنف الأنظمة والاحتلال الأميركي والتدخلات الخارجية، ولا يغفل الخلافات الفكرية والتنظيمية ضمن التيار السلفي الجهادي ... إلخ؛ نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب تشارلز ليستر[28]، وكتاب حسن حسن ومايكل ويس[29]، وكتاب فواز جرجس[30]، وكتاب جوبي واريك[31]، فضلًا عما صدر بالعربية، مثل كتب حسن هنية ومحمد أبو رمّان وفواز جرجس وهشام الهاشمي، والكتاب الذي كلّفنا، في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الصديق المرحوم فالح عبد الجبار بتأليفه، وصدر قبل وفاته بوقت قصير. ونحن نتعامل بجدية مع هذه المصادر في هذه الدراسة.

صدر إبان العمل على هذه الدراسة كتاب أحمد هاشم الأخير. وهو أيضًا من الكتب الجدّية، لكن على الرغم من الجهد المبذول والتفصيلات المهمّة الواردة فيه، فإنه سردي يغيب عنه البعد التحليلي، حيث يتبنّى منهج مراكز التحليل السياسي الأميركية ولغتها في سرد الأحداث والتفصيلات ومصطلحاتها، وهذه شائبة قسم كبير من الكتب الأميركية التي تناولت تنظيم الدولة وأثّرت في الأكاديميا الغربية بشكل عام؛ إذ يتغلّب فيها المنهج السياسي/ الأمني، بمصادره الصحافية والأمنية على مناهج العلوم الاجتماعية. وثمة مشكلة

آخرى رائجة نجدها في هذا الكتاب وهي كتابة موجزة للتاريخ الإسلامي في المقدمة وبين الفصول، فيبدو هذا التاريخ كأنّه يقود تلقائيًا من ناحية التطور التاريخي إلى «داعش». ويعزز (مثل كتب أخرى جدية في البحث عن «داعش» نفسه) من حيث يدري أو لا يدري لدى القارئ غائية ميتافيزيقية للتاريخ الإسلامي محفورة منذ البداية في أصوله وتكوّنه، وتحكم تطوّره التاريخي اللاحق إلى تنظيم الدولة؛ إذ بدأ الكتاب منذ وفاة الرسول والخلاف الشيعي - السنّي، وتسمية مؤيدي علي بالشيعة ومبايعي أبي بكر بأهل السنّة[32]، وهذا ليس خارج السياق فحسب، بل غير صحيح تاريخيًا. وفي كل مرة يظهر مصطلح من التراث الإسلامي، مثل الجهاد والخلافة وغيرهما، يسارع إلى شرحه للقارئ الغربي بشكل مبسط ومدمج في متن النص، حيث تبدو ظاهرة «داعش» متواشجة ومتناسجة مع التاريخ الإسلامي بشكل عام وكأنه يقود إليها. إن هذا التبسيط مخل وغير صحيح وخارج السياق التاريخي. كما أن إسقاط الخلاف الطائفي على تلك المرحلة، أو تفسير مصطلحات مثل الخلافة والجهاد وغيرهما بتبسيط شديد بالعودة إلى وقائع تاريخية إسلامية، يظهر كأن تنظيم الدولة استمرار لذلك التاريخ. إن هذا المنهج أوصل المؤلف إلى التصريح بأنّ الإرهاب ولد في عصر الدولة الأشورية، مع أن مصطلح الإرهاب حديث، وكذلك الظاهرة وتمييزها من باقي أشكال العنف. وليس قتل المدنيين أو تهجيرهم في الحروب اختراعًا أشوريًّا ولا إسلاميًّا[33]، بل عرفته الحروب القديمة والحديثة كلها. ويسخر الهاشمي بحق من تسمية الاحتلال الأميركي للعراق بالاحتلال الصليبي - الصهيوني، لكنّه من ناحية أخرى يتجنّب تسميته احتلالًا على طول الكتاب، بل يُسمّيه الوجود الأميركي في العراق[34]. مثل هذا الكتاب يفيد في غنى مصادره ومعلوماته التفصيلية، لكنه في رأيي لا يساهم في تفسير ظاهرة «داعش» في سياقها.

يخلط الكاتب أدوات السيطرة البعثية وأدوات السيطرة لدى جهاز استخبارات ألمانيا الشرقية والاتحاد السوفياتي سويّةً/ بوصفها مصادر لتكتيك حجي بكر (العقيد سمير الخليفاوي، الضابط السابق الذي أصبح مسؤولًا أمنيًا في التنظيم) في السيطرة على السكان في المناطق التي احتلها التنظيم، ومنها الرقابة واستخدام الترهيب في إجبار السكان على القبول بالنظام، وكل ما يلزم لفرض حكم أقليّة منظمة على شعب كامل[35]. وهي في الحقيقة الأدوات التي توفّرها الدولة الحديثة في أي مكان حين تصل مجموعة نخبوية أيديولوجية منظمة إلى الحكم بالقوة. هذا لا يميز تحديدًا تنظيم «داعش» أو البعث، لكنّ الكاتب يذهب إلى أبعد من ذلك حين يجمع مواقف التنظيم مع المواقف القومية العربية في رأيه، باعتبار الولايات المتحدة قوّة استعمارية جديدة جاءت لسلب ثروات العراق والعالم الإسلامي، وأنّ لديها مخططات لتجزئة العالم العربي والإسلامي إلى كيانات صغيرة يمكن السيطرة عليها بصورة أفضل ولا تشكّل تهديدًا للكيان الصهيوني. وتدين الأيديولوجيتان إيران والصفويين واستراتيجية إيران التوسعية وأطماعها[36]. ويرى أنّ هذه المركّبات موجودة في الخطابين البعثي والإسلامي في العراق. والحقيقة أنّ كثيرًا من العرب في العراق وسورية والأردن وفلسطين ولبنان وغيرها يؤمن بهذه الأفكار على نحو أقل تطرفًا، من دون أن يكون سلفيًا أو بعثيًا. ولذلك يرى أنّه كان من السهل سلفنة قواعد البعث لأنّ هذه الأفكار كانت قائمة لديه. هنا يرتكب الكاتب - في رأيي - خطأً كبيرًا، فكثير ممن يحملون مثل هذه الأفكار علماني تلبرل واستمر في اعتبار الموقف الأميركي في المنطقة مؤيدًا للتجزئة ورافضًا الوحدة العربيّة، ومؤيدًا لإسرائيل من دون شروط. ويعتبر بعض الديمقراطيين العرب، على الأقل، التجزئة والتدخل الاستعماري والاحتلال الإسرائيلي عوامل في إعاقة الديمقراطية في المنطقة، إلى جانب العوامل الاجتماعية والسياسية المحلّية وبنية أنظمة الحكم.

جزء كبير من هذه الأفكار التي يشير إليها بوصفها جسرَ عبور من القومية إلى «داعش»، هو في الحقيقة وليد مرحلة الاستقلال وبناء الدولة العربية الحديثة. فنضال العرب من أجل الاستقلال كان ممزوجًا دائمًا

بعملية المطالبة بالوحدة وعدم التجزئة. وورث البعثيون وجميع الحركات السياسية الأخرى هذه القضايا والتحليلات والشعارات السياسية تجاه القوى الإقليمية والدولية، ولم يخترعوها، بل على العكس تفاعلوا مع ما هو منتشر في مجتمعاتهم. وهذا مهم، فحتى شرعيو «داعش» هم نتاج هذه المجتمعات وقضاياها المحلية والوطنية. وتمثّل هذه القضايا إطارًا معرفيًا عامًا لمواطني المنطقة، إلا إذا اعتبرنا أن شرعيي «داعش» هم بالفعل دمى في متحف صدر الإسلام، بُثّت فيهم الحياة خلال العقد الماضي.

تكمن خطورة مثل هذا الطرح في أن أي نقد للتدخل الأجنبي أو الاحتلال أو ممارسات الهيمنة الأميركية أو غيرها، يرشّح صاحبه لأن يُتّهم بأنه متأثر بأفكار «داعش».

لا أعتقد أنّ الكاتب يدرك عمق قضايا التجزئة الاستعمارية والموقف من التحالف الأميركي - الإسرائيلي، ومؤخرًا أيضًا، من أطماع إيران وتدخّلاتها في المنطقة، في الوجدان العربي، ولا سيما مع نشوء الاستقطاب الطائفي. إن الطائفية، لا القومية العربية في حدّ ذاتها، ولا السنّية أيضًا في حدّ ذاتها، هي التي أوجدت هذا القاسم الخطابي المشترك بمكوّناته هذه بين تيارات إسلامية وقومية في العراق. وتسرّبت الطائفية إلى الخطاب القومي العربي في العراق، وتسرّبت طائفية معكوسة تمامًا إلى الخطاب القومي العربي في سورية، والتقت السلفية الجهادية مع الخطاب الطائفي، سواء أكان أصحابه قوميين أم لا، مثلما التقت الحركات الشيعية الدينية السياسية مع الطائفية الشيعية، وبعض حملتها يتحدّر من تيارات قومية ويسارية أيضًا.

أعتقد أن من الصعب فهم ظاهرة «داعش» من دون فهم لقاء السلفية الجهادية مع الطائفية السياسية في العراق بعد الاحتلال الأميركي في عام 2003[37]، وبشكل خاص بعد نشوء الفتنة الطائفية في عام 2006 التي ساهم التنظيم في إذكائها بهدف استدراج ردة الفعل الشيعية وتوحيد السنّة خلف قيادة مثله غير متهادنة مع الشيعة.

نزع كثير من الباحثين الغربيين إلى البحث عن تفسيرات أخرى لنشوء تنظيم الدولة خارج التفسيرات الدينية. وهذا لا يعني أن الأخيرة غابت عن الدراسات الأكاديمية، بل بقيت موجودة بقوة وبشكل مؤثر في وسائل الإعلام التي تبحث عن تأكيد للصلة بين النصوص الدينية الإسلامية وفكر التنظيم وممارسته. نجد ذلك في مساهمات عدد من الباحثين، مثل الباحث الأميركي من أصل لبناني، برنارد هيكل الذي عمد إلى تفسير نشأة «داعش» وصعوده استنادًا إلى النصوص الدينية للإسلام. ويمكن ملاحظة ذلك بشكل واضح في شهادة أكاديمية تقدّم بها إلى مجلس الشيوخ الأميركي في 20 كانون الثاني/ يناير 2016[38]، وكذلك في دراسة نشرها في عام 2016[39].

الحقيقة أن هذا المنهج لا يتطلّب جهدًا كبيرًا في البحث؛ فتنظيم «داعش» نفسه مُصاب بهوس الاستشهاد بالنصوص وإسناد كل تصرف له إلى حدث أو آية. فرصد هذه النصوص سهل للغاية، لأن التنظيم يقوم بنصف العمل. ولا يفترض أن تقتصر مهمة الباحث على رصدها وتبيين صلتها بممارسات التنظيم. فجميع المسلمين يؤمن بهذه النصوص، وتتفاوت درجة معرفة المسلمين بها، وتعتبرها أقلية ضئيلة فحسب برنامجًا للتطبيق في الحياة اليومية. والسؤال هو حول وظيفة النص الديني في ظروف تاريخية مختلفة وأنماط التدين المختلفة، ولماذا اختيرت هذه الآية وهذا الحديث وهذه الواقعة من التاريخ الإسلامي وليس غيرها؟ وهي أسئلة لا تجيب عنها النصوص الدينية ولا كثرة الاستشهاد بها.

نجد الاتجاه السابق أيضًا عند المؤرخ مارتين كرامر الذي يحاول تقويم المقولات الاستشراقية، وتلك المضادة للاستشراق بالنسبة إلى الإسلام والشرق الأوسط[40].

برز جهد في دراسة «داعش» من خلال النصوص الدينية ونبوءات «يوم القيامة» يتجلّى في كتاب الباحث الأميركي المتخصص بالجماعات الإسلامية المسلحة، وليام مكانتس، حيث يعتبر هذا الكتاب أحد المراجع الأساسية لدراسة «داعش» في الغرب. يشاركه في ذلك الباحث كول بونزل، وهو طالب دكتوراه في جامعة برينستون، نشر في بروكينغز في عام 2015 دراسة[41]، سنتعامل معها في هذا الكتاب.

حاول مكانتس معالجة ظاهرة تنظيم الدولة بالانطلاق من التاريخ الإسلامي، ولا سيما القلاقل في نهاية المرحلة الأموية والنبوءات الخلاصية التي رافقتها، وبنى كثيرًا على **كتاب الفتن** الذي يفصّل نبوءات السفياني والمسيح الدجّال وعودة المهدي والمعركة الفاصلة في مرج دابق وغيرها[42]، ويرى أن عددًا كبيرًا ممن وفد إلى سورية إنما جاء لمحاربة المسيح الدجّال وليس الأسد، مقلّلًا من أهمية المشاهد المرعبة التي بثّتها وسائل الإعلام عن القمع في سورية وقضية الطائفية والعوامل الاجتماعية والسياسية التي دفعت الناس إلى التطوّع، ومعوّلًا أساسًا على الصياغات الدينية للغضب الشعبي ومنظومة الرموز التي استخدمها التنظيم. وهو حركة دينية سلفية تستخدم رموزًا موجودة في التراث الإسلامي بحكم تعريفها. لكن البون شاسع بين مثل هذا الاستخدام واشتقاق التنظيم من النصوص والرموز والأساطير الرائجة في بعض دوائر الإسلام الشعبي. ونحن لا نقلّل من أهمية المهدوية الخلاصية وتأثيرها في بعض الأوساط في زمن المحن، لكن لا نعتبرها جوهرية لنشوء التنظيم وانتشاره وتأثيره، وحتى لفهمه، وذلك على الرغم من تأثّر بعض قادة التنظيم بها واستخدامهم لها، من ذكر أبي مصعب الزرقاوي لدابق، مرورًا بالتقوّلات حول ميول خليفته أبي حمزة المهاجر لاستشراف معارك نهاية التاريخ، وتسمية تنظيم الدولة مجلته **دابق** على اسم مرج دابق الذي يفترض أن تدور فيه المعركة الفاصلة بين المؤمنين والكفار. ولا يجوز في رأيي حتى مقارنة مركزية الفكرة المسيانية الخلاصية وتأثيرها في اليهودية والمسيحية مع تأثيرها في الإسلام وفي ثقافة عموم المسلمين الدينية، وإن كان ثمة نزعة خلاصية عند التنظيم في التطلّع إلى نهاية بمواجهة جيوش الشر والمسيح الدجّال، فهي ليست إسلامية بالضرورة، بل هي تطلّع فنائي/ خلاصي جرت أسلمته.

يبقى أخيرًا أن كثيرًا من الأوراق البحثية تناولت «داعش» بناء على النصوص الدينية والطروحات الخلاصية «القيامة». وتميزت بعض التحقيقات الصحافية بالرصانة، ومنها تحقيق غريم وود الذي استطلع آراء كثير من الأكاديميين الغربيين في تفسير نشأة الظاهرة وصعودها. ومقالته من أكثر المقالات اقتباسًا بسبب عنوانها وأسلوبها الصحافي السهل، وبسبب نشرها في مجلة غير أكاديمية أيضًا، لكنها جدّية.

يؤكد الكاتب أنه لا يجوز إنكار الجانب الديني للتنظيم بحجة «الصوابية السياسية» أو بهدف تبرئة الإسلام، ويقرّ أن المسلمين يرفضون أفكار «داعش» وممارساته، ولا يمكن فهم «داعش» من دون الظروف الاجتماعية والسياسية، لكن لا يمكن إنكار اعتماده على نصوص. وهذا صحيح. والسؤال: هل يفسر هذا ظاهرة «داعش»؟ أعتقد أنه لم يتمكن من الإجابة عن هذا السؤال الأخير، ويكتفي بتأكيد أن كثيرًا من الذين قابلهم وينتمون إلى تنظيم الدولة في أوروبا بشكل خاص يؤمنون بالأيديولوجيا الداعشية، وتطبيق أحكام الشريعة بحذافيرها هو تحديدًا ما جذبهم إلى التنظيم، وأن ثمة بعدًا خلاصيًا مهدويًا في سلوك التنظيم مركّزًا على أهمية مرج دابق في هذا السياق[43]. وليس غريبًا أن يعتمد وود، ومكانتس أيضًا، كثيرًا في سرد فكرة الخلاص وعودة المهدي في الإسلام على شهادة مسيحي أسترالي متحوّل إلى الإسلام ومتضامن مع التنظيم. لكن الأمر يحتاج إلى تفسير سوسيولوجي بالنسبة إلى ظاهرة المتحوّلين من الكنائس البروتستانتية أو غيرها إلى الإسلام، مدفوعين بالعقيدة المسيانية، فإسلام هؤلاء من نوع خاص، وقبل ظاهرة «داعش» كان عدد مهم منهم قد أقام فترة في بلاد الشام، منتظرًا نهاية العالم، وقيامة «مسيا». فالإسلام من الناحية السوسيولوجية كما هو معتنق وممارس، «إسلامات» لا تقبل اختزالها في نمط واحد هو نمط «الكائن الديني»

الجوهري، المتماسك والمتجانس والمتراص حول نفسه. إن هذه الظاهرة مرتبطة أكثر بظاهرة التحوّل أو الاهتداء لدى بعض المسيحيين إلى الإسلام، وتحتاج إلى تفسير سوسيولوجي مركَّب لها، ثم تخصيص حالة من التحقوا بـ «داعش» منهم وتمييزهم، أما اعتمادهم مصدرًا أوّلَ بخصوص النزعة الخلاصية عن «داعش» باعتبارها مكوّنًا أساسيًّا في فكره، فأمر مشكوك فيه، ويقدم دلائل ضعيفة.

يرى كول بونزل أن كثيرًا من المحللين أغفل أهمية التحوّل الذي شهده تنظيم «القاعدة» في العراق وإعلانه تأسيس «الدولة الإسلامية في العراق» في تشرين الأول/ أكتوبر 2006، وعدّه مجرد «تغيير للاسم». إلا أنه لتفسير ما حدث في عام 2013، لا بدّ من العودة إلى تلك التجربة التي أُهملت، والتي بدأ فيها المشروع السياسي الطموح للتنظيم بتأسيس دولة عابرة للحدود انطلاقًا من العراق[44]. ويعلّق الباحث أهمية خاصة على انتقال التنظيم إلى تنفيذ فكرة الخلافة في دولة عابرة للحدود، ولا يعتبر إعلان الخلافة مجرد تغيير تسمية الدولة التي أعلنت في تشرين الأول/ أكتوبر 2006؛ إذ يبني على رصيد قائم لفكرة الخلافة. وثمة قاعدة منهجية سيموتيقية في تعبير تحولات الأسماء عن تحولات الكلمات المفتاحية والترميزات (الكودات) الثقافية ومخزوناتها، ومن ثمّ تحوّلات الأفكار والسياقات التي حكمتها ووظائفها. فما يدفع إلى تغيير الاسم هو أكثر من نزعة شكلية؛ فالإخوان المسلمون مثلًا «يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها على رأس مناهجهم»[45]. وفي الحقيقة لم يكن موضوع إعادة إحياء الخلافة مركزيًا عند جماعة الإخوان، بل كان هدفًا طويل الأمد، بحسب رأي حسن البنّا نفسه، أي إنه هدف للعمل الإخواني الإسلامي انتهاءً وليس ابتداءً. لكن الجماعة واصلت طرح الموضوع بين الحين والآخر[46]. كما أرى أيضًا أن الخلافة عند الإخوان تكاد تكون هدفًا أوتوبيًا ومبدأً أيديولوجيًا يجري التثقيف عليه، بما في ذلك اعتبار إلغاء الخلافة كسرًا مع التاريخ الإسلامي يبرّر نشوء جماعة الإخوان المسلمين ذاتها والحركات السياسية الإسلامية. وبهذا المعنى فإن العنصر المهم في تشكّل التنظيم هو إلغاء الخلافة وليس الخلافة ذاتها. فهذه لم تكن برنامجًا سياسيًا عمليًا عند جماعة الإخوان في رأيي، وبالتأكيد ليس عند عموم المسلمين، حيث استبدلت الجماعة الخلافة بتطبيق الشريعة والدولة الإسلامية، وطرحت الخلافة انتهاءً وليس ابتداءً، ليغيب ذلك عن أدبياتها التكوينية كموضوع مفتاحي. والتيار الوحيد الذي عدَّ استعادة الخلافة بندًا أساسيًا في برنامجه هو حزب التحرير، لكنه لم يقم بعمل يذكر لتحقيق هذا الهدف، سوى التثقيف على أساسه. وأصبح الموضوع هامشيًا على مستوى الرأي العام. أما برنامج الإخوان الحقيقي، فهو أسلمة المجتمع والسيطرة على مؤسساته، والوصول إلى السلطة في الدولة الوطنية القائمة التي باتوا يسلّمون بوجودها ولا يطرحون برنامجًا سياسيًا لاستبدالها بخلافة إسلامية.

يرى فالح عبد الجبار أنّ صعود تنظيم الدولة الذي تُوِّج بالسيطرة على مدينة الموصل، ثاني كبرى المدن في العراق، مساء 9 حزيران/ يونيو 2014، هو تعبير عن أزمة الدولة المشرقية وإخفاقها في احتواء تعدّد الهويات الذي تُعرف به مجتمعات المشرق العربي[47]، ويُعبّر مشروع الدولة الإسلامية عن تيار أيديولوجي قائم لم يختف من حياة المجتمع العربي والإسلامي وإن تنوّعت أشكاله، أمّا انبثاقه الأخير فمرتبط بأزمة الدولة الوطنية الحديثة. ومن هنا استنتج أنّ المحور **الأوّل** الذي يجب أن تقوم عليه دراسة صعود «داعش» هو فشل الدولة الحديثة؛ أمّا المحور **الثاني** فهو تاريخ فكرة الخلافة كتيار أيديولوجي قائم[48]. ونحن نتفق معه بشأن المحور الأول، ولا نتفق معه على محورية تاريخ فكرة الخلافة في فكر «داعش»، فتسمية الخلافة جاءت أصلًا في نهاية مرحلة تطوّر التنظيم. ونرى أنّ انبهار التيارات الإسلامية، بما فيها «داعش»، بفكرة الدولة أهم من استدعائها فكرة الخلافة واستثمارها. ولا نرى أن هذا الاستثمار في حدّ ذاته حقق جاذبية أو نجاحًا، فاستثمار الخلافة لم يجلب مؤيدين جددًا، إضافة إلى مؤيدي إعلان الدولة والمعجبين أصلًا بقدرتها

على القتال والتمدد في ظروف صراع يتخذ طابعًا طائفيًا وتعصبها الطائفي ضد الشيعة.

يرى عبد الجبار أيضًا في عودة فكرة الخلافة منذ مطلع القرن العشرين في محطات منها عبد الرحمن الكواكبي (ت. 1902) وكتابه **أم القرى** في عام 1900، ويليه محمد رشيد رضا في كتاب **الخلافة أو الإمامة العظمى** (1922)، ثم النقاش الذي أثاره كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** (1925)، ومؤسّس حزب التحرير تقي الدين النبهاني (ت. 1977) الذي كتب في عام 1953 **نظام الحكم في الإسلام**، مطلقًا في ذلك الأساس المرجعي لحزب التحرير الذي بلور قضيته حول مسألة الخلافة، ثم يذكر بعد ذلك حركة جهيمان العتيبي في السعودية التي بدأت في عام 1974، والتي انتهت بتمرّد في الحرم المكي في عام 1979، وأسامة بن لادن، وأخيرًا الثنائي أبو عمر البغدادي (حامد داود خليل الزاوي) وأبو بكر البغدادي (إبراهيم عواد)[49]. وفي رأينا إنه لا يوجد خيط جامع لهذه المؤلفات والظواهر كلها، فهي ليست حلقات في سلسلة، تفضي كل حلقة إلى أخرى. كما أن إعلان الخلافة من تنظيم الدولة الإسلامية لم يشكل محطة من محطات نهوض فكرة الخلافة في التاريخ الإسلامي؛ إذ تعاملت أغلبية الشعوب الإسلامية مع إعلان الخلافة بوصفه تصرفًا غريبًا وشاذًا، ولم تُؤخذ هذه الخطوة بجدية على مستوى الشعوب والنخب، لكن ما أُخِذ بجدية هو ممارسات التنظيم، من أدائه العسكري وحتى طريقته في ممارسة العنف واستعراضه، وما ذاع وانتشر حول قدراته الإدارية وطريقة تعامله مع المجتمعات التي سيطر عليها.

نفى علي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** أن تكون الخلافة ركنًا من أركان العقيدة. وخالفته الحركات الإسلامية بشدة، وردّت عليه في حينه بعد أن أسقط الأزهر عنه مرتبة العالمية التي حصل عليها، وتقديمه إلى المحاكمة، بعد وفاته. لكن تلك الحركات لم تنجح في طرح الخلافة برنامجًا سياسيًا؛ فبالتدرّج تهمّشت فكرة الخلافة وأصبح الشعار الأهم بالنسبة إلى الحركات الإسلامية هو الحكم بموجب الشريعة على طريق بناء الدولة الإسلامية في كل قطر وليس بناء الخلافة الذي انتهى إلى النقاش حول اعتبارها مصدرًا للتشريع في الدولة الوطنية. وحتى حزب التحرير الذي بقي متمسكًا بشعار الخلافة، اعتبرها دولة بشرية، حيث تنتخب الأمة الخليفة بأسلوب البيعة. وعند النبهاني لا يشترط أن يكون الخليفة قرشيًّا أو هاشميًّا، وهذه فكرة الخوارج القديمة. فما الذي قام به حزب التحرير للتوصّل إلى الخلافة غير التثقيف المحدود على الفكرة؟

لم ينشغل تنظيم «القاعدة» بفكرة الخلافة، حيث بايع بن لادن، ومن بعده الظواهري، الملّا عمر أميرًا على أفغانستان، أمّا فروعه، فبايعت بن لادن أميرًا على التنظيم.

يدّعي تنظيم «داعش» أن مفهومه للدولة منبثق من التقاليد الإسلامية، ويقوم على نموذج الدولة في فترة النبي والخلفاء الراشدين؛ أي على منهاج النبوّة، إلا أن نموذج الدولة لدى التنظيم يستند في الحقيقة، حتى نظريًا، إلى الخلافة كملك عَضُوض وإلى إمارة التغلّب، وهكذا برَّر طلب مبايعته من الفصائل الإسلامية. وهو في الحقيقة لا خلافة راشدة ولا ملك عضوض؛ لا خلافة بمبايعة أهل الحل والعقد، ولا خلافة بالتغلّب، بل هو تنظيم سياسي عنيف يمارس سلطة خارجة على الدولة على سكان يعيشون في دولة أو أكثر.

بغض النظر عن الدوافع الدينية لإقامة ما اعتبره «داعش» دولة إسلامية وتكرار تشبيهها من منظّري التنظيم بـ «دولة المدينة المنوّرة» في عهد الرسول قبل أن يحسم الصراع مع المشركين، إلا أنّ لا علاقة للأمر بـ «دولة الرسول» في المدينة التي يتوقون إليها ويعتبرونها أوتوبيا بأثر تراجعي، ويبرّرون إعلانهم بها، لأنّ الرسول أقام كيانًا في المدينة على أساس «صحيفة المدينة» قبل أن يتمكن من أسلمة بلاد العرب، وحين كان ملاحَقًا من أهله وعشيرته في مكّة. فالرسول لم يستخدم كلمة دولة، ولم يُفكّر في المدينة باعتبارها دولة، فهذا

إسقاط معاصر على كيان المدينة الاجتماعي السياسي القبلي والديني التعددي. ووقع هذا الإسقاط، قبل أن يقوم هؤلاء بإسقاط كيان المدينة من جديد على الواقع الحالي، **فنصبح أمام إسقاطٍ مزدوج من الحاضر إلى الماضي، ثم إسقاط نتائج الإسقاط الأول من الماضي إلى الحاضر**. والحقيقة أنّ تنظيم «داعش» يقصد دولة بالمعنى الحديث للكلمة، من دون توافر شروطها. وعند مناقشة منظّريه حول عدم توافر مكوّناتها الأساسية، يجيبون عادة بأنّ هذه مصطلحات الكفّار والغرب، وأنّ الدولة التي يقصدون ليست هذه، وإنما «دولة الرسول». لكنّ الرسول لم يأبه لتسميتها دولة، في حين يُصرّون هم على هذه التسمية تمثّلًا بالدول الحديثة في الحقيقة. ويحاولون إقامة مؤسّسات تمثّلًا أيضًا بمؤسسات الدول القائمة في عصرنا، وأهمّها جباية الضرائب وتقديم خدمات أساسية إلى السكان، ومحاولة احتكار العنف ومنع الآخرين من ممارسته على أرضٍ محددة، طبعًا مع محاولة توسيع هذه الأرض باستمرار.

أما الوجه الآخر لعلاقة هذا المشروع بالحداثة وانقطاعه عن الماضي، فهو أنّ الدولة كما يتبين من توقيت الإعلان في العراق وظروفه، إجابة عن صراع طائفي، فدولة «داعش» يُفترض أن تُعبّر عن السنّة وكأنه نوع من حق تقرير المصير للسنّة، في لبوسٍ من احتكار الدين وليس العنف فحسب، وثمن ذلك تكفير الآخرين كلهم. فبدلًا من الحدود السياسية والجغرافية، يضع «داعش» بينه وبين الآخرين حدودًا دينية، ما يجعل من حقه تغييرها باستمرار بحجّة اعتبار الجهاد ضد الكفر والشرك فريضةً، ما بقي الشرك قائمًا.

ما دمنا في مسألة علاقة التنظيم بالحداثة، حاول بعض الباحثين مقاربة تحليل التنظيم من زاوية نظر أخرى. فغالبًا ما يُطرح السؤال: هل هو حركة فاشية شمولية؟ يمكن اعتباره كذلك أخذًا في الحسبان رفعة الجماعة (الأمة الإسلامية المجردة) والتنظيم الذي يمثّلها فوق كل اعتبار آخر، والرؤية الشمولية للعالم من منظور واحد شامل يرفض أي تعددية، والسلطوية واستخدام العنف في فرض تصوّره الشامل على المجتمع وفي قمع الرأي المختلف والنزعة الخلاصية. لكن الحركات الفاشية عمومًا هي حركات علمانية تقدّس، إضافة إلى هذه السمات، قيمًا دنيوية، مثل القومية والوطن والدولة والحزب. وتحلّ أمة المؤمنين المتخيّلة في هذه الحالة محل القومية المتخيّلة في الحركات الفاشية. وغالبًا ما تقدّم هذه أساسًا لشمولية أنجح من شمولية اليسار، لأنّ اليسار لم تتوافر له هوية شعبية جامعة مثل الدين والقومية. فكلٌّ من الحركات الدينية المتطرفة والحركات القومية الفاشيّة، يُبنى على أساس قوي قائم في إدراك الناس وثقافتهم وعاداتهم، وهو الدين والقومية بصيغتها العرقية الشعبوية.

إذا افترضنا أن الخلافة بالنسبة إلى بعض العناصر داخل تيارات السلفية الجهادية هي نوع من إقامة جنة الله على الأرض، أو تصويرها للتدين الشعبي على هذا النحو (لكن من دون نجاح يذكر، وذلك نتيجة للتطور الذي مرّت به المجتمعات المسلمة)، فإنها تقارب نزعة مهدوية قائمة في التاريخ الإسلامي وفي التديّن الشعبي، لكنها لم تؤدِّ دورًا رئيسًا كحالة الخلاصية المسيحية والمسيانية اليهودية؛ إذ لم يشهد التاريخ الإسلامي حركات كبرى تدّعي تحقيق النبوءة ونهاية العالم وخلاص البشرية، مثلما شهدت الحضارتان المسيحية واليهودية، كما لم تنشأ فيه قوى سياسية تعلمن هذه النزعة في تيارات خلاصية دنيوية تدّعي أنها تسعى لإقامة جنة الله على الأرض. ورأت أغلبية المسلمين في الخلافة نظامًا بشريًا، وليس سماويًا، وهو ما عاد واقعيًا على كل حال. وربما لهذا السبب يتميّز مقاتلو تنظيم الدولة من غيرهم بهذا التطرّف، فهم شاذون عن القاعدة الإسلامية العامة. فحتى تنظيم القاعدة أخفى الميول المهدوية، إن وجدت، أما تنظيم الدولة فجاهر بها[50]. ويرى أوليفييه روا أنّ أنصار «داعش» يؤمنون بنهاية العالم ويترقبونها مثل الإنجيليين المتطرفين، فمثلًا تضمّن العدد الخامس من مجلة **دار الإسلام**، وهي نشرة «داعش» بالفرنسية، مقالة «إعادة إحياء العبودية قبل قيام الساعة»، تشرعن سبي الإيزيديات كجوارٍ، باعتبارها عودة إلى عصور الإسلام

الأولى ودليلًا على اقتراب قيام الساعة لأن فيه عودة إلى زمن النبي، ومن ثمّ إبطال الزمن الدنيوي البشري. وثمة خلفيات لذلك في الدعاية الدينية الرسمية، فدار النشر السعوديّة الرسمية (دار السلام) تُوزّع كتاب **نهاية العالم** لمحمد العريفي باثنتي عشرة لغة[51].

لكن المخلّص الحقيقي عند السلفية الجهادية هو الجهاد نفسه، الذي يتطلّب تضحية وألمًا محدودين لتجنّب معاناة أكبر. في المقابل، يتلاقى «داعش» مع المسيحية في موضوع عودة المسيح والمهدي المنتظر لإقامة العدالة والسلام بين الناس، بعد أن تكون الأرض قد مُلِئت ظلمًا وجورًا. وبناء عليه، يصوّر تنظيم الدولة نفسه على أنه مسؤول عن إحقاق العدالة المنتظرة[52]. لكن شغف التنظيم بالعنف واستحواذ تطبيق العقوبات والحدود كأنها جوهر الشريعة، وفرض تخيّلاته للماضي على الحاضر، بوصف ممارستها الحرفية دليلًا على أنه مطبق أحكام الشريعة الأوحد من بين جميع الحركات الإسلامية، جعله يملأ الأرض التي سيطر عليها ظلمًا وجورًا، وحلّ انتظار الخلاص منه محل التطلّع إلى الخلاص الذي وعد به.

يرفض روا مقولات مستشرقين مثل جيل كيبيل الذي يرى في «الإرهاب الإسلامي» الراهن امتدادًا لحرب الجزائر، واضطرابات عام 2005 لأبناء الضواحي في فرنسا، أو التضامن مع فلسطين وارتداء الحجاب، وانتشار استهلاك الطعام الحلال، وباختصار امتدادًا لكل عمل سياسي أو اجتماعي احتجاجي يقوم به المسلمون. فلا أساس لمثل هذه العلاقة سوى أصل مرتكبي هذه الأفعال وكونهم مسلمين. إنّ ربطهم بكل ما هو مسلم هو ربط عنصري لا أساس له[53]. ويلحظ روا في المتطوّعين الأوروبيين في «داعش» (وهم موضوعه الرئيس الذي لا ينتبه إلى ضرورة تمييزه من قضايا السلفية الجهادية في البلدان الإسلامية ذاتها) نمطًا من التمرّد الجيلي، من نوع تمرّد اليسار في الستينيات، ومن نمط الثورة الثقافية في الصين والخمير الحمر في كمبوديا. فثمّة تصميم لديهم على البدء من الصفر وعلى محو الذاكرة، وأن يصبح الشبّان «أسياد الحقيقة بالنسبة إلى الأهل». كما يُشبّه ما يقوم به تنظيم الدولة من إيجاد كيانات في كل منطقة يتمردون فيها على تخوم الدول أو حيث تضعف، بالنموذج العالمي للثورة، حين كان اليسار يدعو إلى ثلاث أو أربع فيتْنامات، ومضاعفة البؤر الثورية كما في التنظير لتشي غيفارا وغيره ممن دعوا إلى هجرة الثوريين من مكان إلى مكان لتنظيم البؤر الثورية، و«أنت ثوري إصنع إذن ثورة!!». إنها «البداوة الثورية» للثوريين المحترفين الذين ينتقلون من مكانٍ إلى آخر ويدعون إلى الثورة، وليس مهمًا أين، في أميركا اللاتينية أو في آسيا أو في العالم العربي. في كلتا الحالتين، ثمّة انقطاع عن البيئة الثقافية المحلية وتجرّد منها، واندفاع نحو طليعة عالمية تمثّل كائنًا مجرّدًا، مثل الأمّة الإسلامية والبروليتاريا (الطبقة العاملة) والشعوب المضطهدة وغير ذلك[54]. ونضيف إلى ذلك أن هشاشة التقاليد الدينية (سلفية أو غيرها) وضحالتها قاسم مشترك بين هؤلاء المترحّلين المعاصرين المتنقلين في سيارات الدفع الرباعي، الذين نشروا أفكارهم في أوساط العشائر غالبًا، وبين الأعراب الذين انتشرت بينهم الدعوة الوهابية، لهشاشة المؤسسات والتقاليد الدينية في أوساطهم، وبالسيف والرغبة في المشاركة في الغزو أيضًا.

إن ما يجمع المتطرفين الجدد هو الحقد على الظلم والنفاق والفساد في المجتمعات القائمة، سواء أكانت غربيّة أم مسلمة، وهم مستعدون للانتحار في عملية الانتقام منها ومعاقبتها. فيجدون معنى للموت حيث لم يجدوا معنى للحياة.

ويذكّر الكاتب بسهولة انتقال بعض اليساريين إلى الإسلاموية بعد الثورة الإيرانية في إيران نفسها، وفي فلسطين ولبنان ومناطق أخرى[55]. ويقول إنّ من يعرّض نفسه اليوم للمهاويس الباحثين عن التمرّد أو التطرّف أو حتى الموت، هو تنظيمات مثل «القاعدة» و«داعش».

في رأينا، يجد التمرد على ما يعتبره جيل الشباب ظلمًا كونيًا وفسادًا أخلاقيًا ونفاقًا، أطرًا ومسارب للتعبير عن نفسه؛ إذ بهرته الثورة الإيرانية في حينه. و«الإيثوس» اليساري يعني بالنسبة إلى ذوي العقليات الراديكالية (كما في حالة الماوية مثلًا) أن يكون الإنسان مع الجماهير والبسطاء، حيث يكونون، فإذا كان الإسلام هو الأكثر تحريكًا للجماهير، ينضمون إليه، ويصبحون الأكثر تطرّفًا في تمثيله. وثمة حالات انتقال شباب يساريين عرب إلى التيار الإسلامي في ثمانينيات القرن الماضي. ومع ذلك نرى ضرورة التمييز بين الذين ينسبون أنفسهم إلى تنظيم الدولة عن بعد من الشبان المسلمين من الجيلين الثاني والثالث في البلدان الغربية وينفذون عمليات أو يهاجرون إلى التنظيم، وبين عوامل التجند في العراق وسورية وتونس والمملكة العربية السعودية والأردن ومصر وليبيا وغيرها. ونميّز حتى في هذه الدول بين النواة الأيديولوجية التنظيمية الصلبة من جهة، وجمهور المجندين والمؤيدين الذي ينمو ويتقلص بحسب الظروف من جهة أخرى.

لا يجوز مقاربة تنظيرات شرعيي «داعش»، سواء في ما يتعلق بالدولة أو بإقامة الخلافة، على أنها عامل رئيس في صعود التنظيم؛ إذ إن موهبته في إخراج الرعب وعرضه، ومقدرته على إثارة الخوف في الناس وتضخيم قوّته عبر ذلك، تفوقها أهمية في هذا المضمار. إن استراتيجية النظام الرئيسة هي إثارة الرعب، وهو يسخر ممن يربط علاقة هذه الأفعال بخطط موضوعة مسبقًا، مثلًا بنصوص استراتيجيات المقاومة الكونية التي يعرضها أبو مصعب السوري في كتاباته، والتي تُرجم بعضها إلى الفرنسية، فظهر كأنّ هناك خطة استراتيجية عالمية لانتصار الجهاد على الغرب. ولم يلاحظ روا أيضًا أن تنظيم «داعش» دان أبا مصعب السوري واعتبره من الإخوان المسلمين، وسنعود إلى شرح أهميته في التيار الجهادي وخلافه مع السلفيين. وفق أوليفييه روا، فإن هدف العمليات الانتحارية هو التمرّد الصافي وليس بناء المدينة الفاضلة، والعنف في هذه الحالة ليس وسيلة، بل هو غاية في حدّ ذاته، لأنّه عنفٌ لا مستقبل له[56]. فالعنف الانتحاري ليس فاعلًا ويؤدي إلى موت المقاتل من دون مردود حقيقي سوى التسبّب في معاناة أكثر لشعبه، فردود الدول المعرّضة للعمليات الانتحارية تأتي بعنفٍ مضاعف مرات عدّة، والمهم أن العنف المضاد يصبح مبرَّرًا في نظر المجتمعات. والحقيقة أن العمليات الانتحارية ليست ابتكارًا إسلاميًّا، حتى إن وجد منظِّرون أحاديث نبوية تُبرّر العمليات الانتحارية منذ أبي محمد المقدسي، مرورًا بأبي عبد الله المهاجر، وذلك في قصّة الغلام المؤمن وأصحاب الأخدود التي سبق أن استخدمها محمد عبد السلام فرج أيضًا (كما سنرى) في **الفريضة الغائبة** عن **صحيح مسلم**، وفيها يقتل الغلام نفسه لمصلحة الدين، فاعتبروها تبريرًا للعمليات الانتحارية[57]. لقد بدأت مع عمليات «الكميكاز» اليابانية، وأصبحت منهجية على يد «نمور التاميل» السريلانكيين الذين كانوا أوّل من استخدم الحزام الناسف.

تتلخص مقولة روا الرئيسة في أن الإرهاب الانتحاري وظواهر مثل تنظيمَي «القاعدة» و«داعش» هي ظواهر حديثة العهد، ولا تُفسّر بصعود الأصولية، وأنّ «الإرهاب لا يتأتّى من تطرّف الإسلام، بل من أسلمة التطرّف»[58]. إنّه لا يُعفي الإسلام من المسؤولية، لكنّه يرى أنه في حد ذاته لا ينتج العنف. السلفية الدينية قائمة، وهي ترفض القيم الليبرالية والديمقراطية ونمط الحياة الحديث، «لكنّها لا تفضي بالضرورة إلى العنف السياسي»[59]، لكن شبابًا متمردين وجدوا في الإسلام نموذجًا.

يجتهد روا في إثبات أنّ مرتكبي أعمال العنف ليسوا هم ضحايا الأوضاع التي يُفسَّر العنف بها عادة، وأنّهم ليسوا من سكان قطاع غزة أو من الليبيين أو الأفغان، ولا هم الأكثر فقرًا والأكثر مهانة، ولا الأقل اندماجًا بالضرورة. الحقيقة أنّ مسألة تنوع انتماء المرتكبين الطبقي والاجتماعي مسألة يسهل إثباتها، لكن ليس صحيحًا أن هذا يعني أنّ العمليات منفصلة عن معاناة الناس، كما حاول الباحث أن يُظهِر. صحيح

«أنه ليس الأفغاني ضحية القصف الأميركي هو الذي هاجم مسيحيي باكستان، بل فعل ذلك الباكستاني الذي يرى الإسلام مضطهَدًا من المسيحيين في كل مكان في العالم»[60]. لكن ذهنية المرتكبين وعقلية هذه الحركات تعتمدان على التعميمات المطلقة على المسلمين والمسيحيين وغيرهم، والباحث لا يرى أن ثمّة علاقة بين التعميمات المطلقة والواقع، ولا سيما الواقع الذي ينتقل إليهم مقطّعًا ومجزّأً عبر وسائل الإعلام وشرائط الفيديو على الـ «يوتيوب». لكن المهم أن الشعور بالظلم يتعاظم عندما يتخيّل الإنسان أنه ينتمي مع المظلومين الذين نقلت صورهم إلى أمة واحدة متخيّلة ذات تاريخ متخيل مجيد سابق على مرحلة الظلم والتهميش التي يشعر أنها مسّت بـ «أمته». والأمر المشوّه تمامًا هو أنّ من تأثّر ربما بمعاناة الفلسطينيين أو العراقيين أو السوريين وربطها بمعاناة المسلمين عمومًا من ظُلم «الآخرين»، وجد نفسه يذبح عناصر حماس في مخيم اليرموك أو في سيناء ويقتل سوريين وعراقيين من فصائل إسلامية. لا شكّ في أن العلاقة واهية جدًا بين التأثّر بأوضاع المناطق المحتلة أو بأنواع النفاق في الرأي العام العالمي بشأن قضية فلسطين، وقتل تنظيم ولاية سيناء (الذي بايع تنظيم الدولة) أفرادًا من حركة حماس باعتبارهم مرتدّين عن الدين، أو قتل تنظيم «داعش» في سورية عناصر من أحرار الشام بعد تعذيبهم، وقتل التنظيم في ليبيا عمالًا مصريين لأنهم مسيحيون أقباط. ثمّة فجوة كبيرة بين الأمرين تجسرها الأيديولوجيا التكفيرية والخلفيات الاجتماعية والسياسية التي يأتي منها المرتكبون، والحالات النفسية إلى درجة الاختلال المرضي أيضًا.

تختلف زاوية نظر الباحث المهموم أساسًا بإيجاد إجابات مقنعة بشأن انجذاب بعض الشباب الغربيين من أبناء المهاجرين المسلمين والمتحوّلين إلى الإسلام للقيام بعمليات ضمن موجة عمليات «داعش» عن زاوية نظر باحث ينظر في تجنّد بعض شباب عشائر الأنبار في التنظيم، أو انشقاقات من جبهة النصرة للانضمام إليه. فزاوية النظر الأولى لا تصلح لتفسير انجذاب بعض سلفيي كردستان مثلًا، أو الفلوجة إلى تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين، ثم إلى تنظيم الدولة، كما لا تفسر انتقال أيمن الظواهري ومن معه من تنظيم الجهاد الإسلامي إلى تنظيم القاعدة.

لا يجوز في رأينا التقليل من أهمية التأثر بمظاهر قمع السوريين وبث شرائط المذابح والتعذيب الذي تعرض له ناشطون في بداية الثورة، من شباب متعاطفين مع الشعب السوري ذوي خلفية إسلامية، أو من دون هذه الخلفية، أو أصحاب مواقف مارسوا نشاطًا احتجاجيًا في بلدانهم العربية وأصيبوا بالإحباط (كما في حالة حركات الاحتجاج الواسعة التي سبقت الثورات العربية في عام 2011 أو رافقتها)، أو حتى شباب من دون خلفيات سياسية واضحة. ومن الطبيعي أن الشباب ذوي الخلفية الإسلامية الذين تربوا على أن الجهاد قيمة إسلامية وجدوا في بيئتهم من يعزز استعدادهم للهجرة، كما سهّل عليهم إيجاد قنوات اتصال مع جبهة النصرة، ولاحقًا مع تنظيم الدولة. ويلاحظ أن التعبئة الطائفية ساهمت في إقناع بعضهم للتجنّد من أجل الجهاد في سورية، ولا سيما بعد تورّط حزب الله في الحرب. كما أدّت الصداقات والعلاقات الشخصية في المسجد وغيرها دورًا في التحفيز للتطوع، فبعض الشباب تأثر بتجربة شخص يعرفه أو يقدّره. ومن الواضح أن أغلبية المتطوعين هاجرت إلى الجهاد بدوافع من هذا النوع وبدرجات متفاوتة من التديّن، لكن الأدلجة والتبني الكامل لأفكار تنظيم جبهة النصرة أو تنظيم الدولة، حصلا بعد الانضمام إليه والقتال في صفوفه. فالشباب مرّوا بالتحول الأساسي من خلال التجربة ذاتها[61].

من ناحية أخرى، علينا أن ننتبه إلى أن استخدام العنف الأقصى خارج نطاق الدولة القائمة لا يُميّز «داعش»، حيث استخدم يساريون وقوميون متطرفون مثل هذه الأساليب في مناطق أخرى من العالم، وكذلك ارتكبت مثلها عصابات المجرمين من مهربي المخدرات وغيرهم، والطائفيون في حروب أهليّة. لكن ما يُميّز «داعش» هو إخراجه الاستعراضي لإثارة الرعب وإضفاء الشعائرية عليها، وكأنّ عملية الإعدام

طقوس دينية يثبت فيها التنظيم آنّه آكثر التزامًا بالشرع من غيره عبر القتل؛ وكأن الأكثر إقامة للحدود هو الأكثر إقامةً لشرع الله. هنا تصبح الوسيلة هي الهدف؛ فإقامة الحدود وأخذ السبايا وسيلة لا يتطلّبها القضاء العادل وفرض الأمن الاجتماعي ضمن البنى الاجتماعية والسياسية والحقوقية والثقافات السائدة في عصرنا، بقدر ما أنّ تنفيذها هو هدف قائم بذاته كي يثبت التنظيم أنّه يقيم الحدود ويطبّق أحكام الشريعة خلافًا لتنظيمات إسلامية أخرى. هنا يصبح «تطبيق الشريعة» مناقضًا لمقاصد الشريعة.

ثمّة نقطة لا يفطن إليها كثير من الباحثين، هي أنّ النظام السوري المعروف بعنفه الدموي، استخدم في بدايات الثورة وسيلة تصوير التنكيل بالمشاركين في المظاهرات وتوزيع الفيديوهات على الإعلام لإثارة الرعب، ومن ضمنها صور ضرب أسرى وتعذيب متظاهرين معتقلين والتفنن في إذلالهم بأساليب لا تخطر بالبال. ومن الضروري أخذ توثيق العنف هذا وبثّه من نظام حاكم في الحسبان؛ فالمزاج الذي ساد في سورية والعراق في تلك الفترة كان في مجمله دمويًّا إلى درجة الاستعراض للفرجة، بهدف النكاية والردع القائم على إثارة مشاعر الرعب لدى الطرف الآخر. وكانت هذه الأساليب قائمة بالطبع في الأيديولوجيا المتطرفة لتنظيم الدولة الإسلامية وجبهة النصرة وعنفهما. لكنّ فشل الدولة الوطنية وانهيار الهيئة الاجتماعية والاستقطاب الطائفي من جهة، وعنف الثورات المضادة من جهة أخرى، وفّرت للعنف البيئة للانتشار والتمدد. كما أنتج فشل حركة الإخوان المسلمين في الحكم في مصر بوسائل ديمقراطية (وإفشالها) وانقلاب الجيش المصري عليها أيضًا، أجواءً لاستقطاب أوساط من الشباب المسلمين إلى العنف بعد أن «سباهم وهم التغيير السلمي» (على حد تعبير شرعيي «داعش») عبر الثورات في عام 2011، مثلما تلبرلت أوساط من بينهم أيضًا، نتيجة للتجربة نفسها، وغادرت التيار الإسلامي في الاتجاه المعاكس.

قبل ذلك كان أيمن الظواهري قد واصل موقف بن لادن من الثورة المصرية في عام 2011 بتبني الثورات، محاولًا إعادة الاعتبار إلى ما كان يدينه في السابق، وهو العمل الاحتجاجي والسياسي الذي اختاره الإخوان[62]، مع ضرورة التنبّه إلى أنه عوّل عليها أداتيًا لإسقاط الأنظمة، وليس لإقامة الديمقراطية بديلًا من الاستبداد. فمن نافل القول إن الحركات السلفية الجهادية تناهض الديمقراطية، لكن بعض تياراتها أراد الاستفادة من حالة عدم الاستقرار؛ فحذّر أبو يحيى الليبي مثلًا، وهو من قادة «القاعدة» المركزية، الثوار في ليبيا من الانزلاق إلى مطلب الديمقراطية باعتباره الطريق إلى جهنم، مطالبًا باستغلال ما جرى لتأسيس إمارة إسلامية، وهو الخط الذي تبنّاه عمليًّا أبو محمد الجولاني (أمير جبهة النصرة) حين اعتبر العملية السياسية عقيمة، ودعا إلى إقامة إمارة إسلامية على أنقاض النظام السوري. وانتقد الجولاني محاولة الإخوان في مصر الوصول إلى السلطة بطرائق سلمية؛ أما تنظيم «داعش»، فيدعو إلى قتلهم. وأقدم التنظيم فعلًا على قتل إخوان مسلمين في العراق وسورية من دون تردد، وكذلك تنظيم ولاية سيناء بإعدامه رجالًا من حركة حماس، كما ذكرنا آنفًا.

يرى كثيرٌ من الباحثين أن تنظيم الدولة تأثر بالثقافة الغربية، وتحديدًا ثقافة «البوب»، لكن ليس بالمحتوى بالتأكيد، بل بأدوات نشر هذه الثقافة؛ إذ استعار التنظيم من هذه الثقافة الأداة (أي الإنترنت) لنشر ثقافته والترويج الدعائي لفكرة الخلافة. ويبررون ذلك عادة بفشل الغرب في إدراك حقيقة شبكة الإنترنت وخلوّها من أي جوانب أخلاقية. ويرون أن التنظيم استطاع توظيف هذه الأداة بذكاء، إضافة إلى استخدامه العنف لاستقطاب شباب «جيل الألفية» من خلالها باعتبارها وسيلتهم المفضّلة للاتصال وتلقّي المعلومات. وهذا الجانب في رأي فيليب سالازار هو ما تغفله وسائل الإعلام الغربية التي تُركّز على تصوير مقاتلي «داعش» بصفتهم متوحشين وبربريين، أو أنهم يعانون أمراضًا نفسية وعقلية فحسب، لكن ما لا يدركه الغرب، بحسب رأيه، أن هؤلاء «المتوحشين» و«البرابرة» و«المرضى عقليًا ونفسيًّا» يستخدمون في

الوقت ذاته آحدث الوسائل التكنولوجية للتواصل في ما بينهم ونشر آفكارهم عبر وسائل التواصل الاجتماعي، بواسطة أحدث التقنيات، وأرقى المعايير في الإنتاج والإخراج، سواء أكانت نصية أم صوتية أم بصرية.

الحقيقة أن الباحثين الذين يشدّدون على هذه النقطة يبالغون في هذا الأمر، فالتقنيات التي استخدمها «داعش» لم تأتِ بجديد، ولم تنمّ عن إبداع، بل تعامل معها التنظيم باعتبارها تقنيات مطبّقة للترويج، مثلما تعلّم أي نظام سلطوي أن يستغل الأدوات البصرية للدعاية بجماليات فاشية، ومؤخرًا باستخدام وسائل التواصل الاجتماعي التي ما عاد استخدامها مقصورًا على الشباب المعارض، بل أصبحت أيضًا من ضمن أجهزة السلطة الدعائية والأمنية التي تستخدمها للبروباغندا والتشهير بالمعارضين. وليس صحيحًا ما يدّعيه سالازار من أن «داعش» هو أول تنظيم أيديولوجي عالمي متشدّد يجمع ما بين الثقافة الشمولية وأفكارها من ناحية، ووسائل التواصل الحديثة (شبكة الإنترنت) التي لم تكن موجودة لدى الماركسيين من ناحية أخرى. ولو توافرت هذه الوسائل في حينه لكان الاتحاد السوفياتي، في رأيه، قد تمكّن من النجاح في الترويج للفكر الماركسي واستقطاب تأييد أوسع له. وكأن الاتحاد السوفياتي هُزم بسبب عزلته الدولية، وليس لأسباب بنيوية أعمق من ذلك. و«داعش»، بحسب الباحث نفسه، بتوظيفه فكرة الخلافة، استطاع تحقيق ذلك، من خلال جمعه بين أيديولوجيا عالمية ذات ثقافة غنية (ويقصد الثقافة الإسلامية) ووسائل التواصل الواسعة الانتشار عالميًا، بل يرى أنها أول ثقافة سياسية تقوم بهذا التوظيف بهدف وخطة عمل محددين[63]. لكن ما مدى الانتشار العالمي الذي حقّقه تنظيم الدولة على مستوى التأييد؟ يرى سالازار أن لفكرة الخلافة القدرة على توظيف الجهاد عسكريًا، بل قد تستطيع، على المدى الطويل، أن تُثبت أنها العامل الأساسي والحاسم في ذلك. ومع ذلك، فإنه يُرجّح أن الخلافة حاليًّا قد تفشل على الصعيد العسكري، لكن بالتأكيد ليس على الصعيد الثقافي، بل ستستمر قوتها البلاغية. وبناء عليه، يرى أن التحدّي، على الأمد البعيد، هو استعادة الثقة بمجال العلوم الإنسانية لمواجهة ثقافة «الخلافة»[64].

الحقيقة، هناك مبالغة وسوء تقدير بشأن أهمية الخلافة في الرأي العام الإسلامي في ما عدا كونها طوبى «خير القرون». وسبق أن بيّنت رأيي، وهو أن فكرة الخلافة هامشية لناحية أهميتها سياسيًا في كل ما يتجاوز القضايا الرمزية. وتنظيم الدولة وصل إلى أوج قوّته قبل أن يُعلن الخلافة ويروّج لها، ولم تضف إليه فكرة الخلافة قوةً أو دعمًا، بل بدأ أفول التنظيم بعد هذا الإعلان، وذلك لناحية الانشقاقات داخل الساحة الإسلامية التي طالبها بمبايعته؛ كما بدأ هجوم التحالف العالمي عليه بعدها. وفي رأيي، لم تكن فكرة الخلافة أساس الجاذبية، بل الصراع الطائفي في العراق وشعور السُنّة بالظلم بعد احتلال العراق وحلّ الجيش وتهميشهم، ولا سيما في مرحلة نوري المالكي، وقدرات التنظيم العنيفة، والأهم من هذا كله فشل الدولة في العراق وسورية، وعنف النظام السوري، ونشوء مناطق وجماعات سكانية خارج نطاق سلطة الدولة يمكن أن يتمدد التنظيم فيها. ونبعت جاذبية التنظيم في رأيي من شعور الأوساط غير الواسعة التي أيّدته بأنه الرد الأكثر حزمًا ووضوحًا وعنفًا ضد الشيعية السياسية، بل ضدّ الشيعة. وعلينا ألا ننسى أن النفور من التنظيم إلى درجة الغضب والاشمئزاز من ممارساته، حتى بين الشباب، كان أعظم بما لا يُقاس من الجاذبية، وللأسباب نفسها.

لكن الكاتب، على الرغم من تأكيده استخدام وسائل التواصل الحديثة، فإنه يجعل تنظيم الدولة يبدو كأنه حركة ثقافية/ سياسية إسلامية ذات عمق حضاري تستخدم مبتكرات الحداثة البصرية والرقمية في ترويج أفكارها، وأن الغرب يتجاهل ذلك. ولو فهم هذا وتخلّى عن نظرة الاستخفاف الساخرة لفهمهم ... ومن أجل ذلك، عليه أيضًا أن يعود إلى حضارته هو بمصادرها!! **والحقيقة أن تنظيم الدولة مناهض**

للحضارة الإسلامية فقهًا وفلسفةً وعلمَ كلام، فضلًا عن الأدب والفن، فكلها في نظره انحراف عن الإسلام الحق أو تأثر بحضارات أخرى؛ وفكره غريب عن بيئته المباشرة التي ينخرط في صراعاتها الطائفية، فبموجب هذا الفكر ينتمي التنظيم إلى أمة مجردة من الصفات الوطنية والقومية والمحلية غير قائمة في الواقع خارج شعاراته، ومتمسك بأبسط التفسيرات الممكنة لمقولات السلف وأكثرها تجريدًا.

لم تثر ظاهرة تنظيم الدولة الإسلامية اهتمام عدد غير محدود من الصحافيين الباحثين عن السبق والدراما وإثارة الفضول والتشويق بالرعب فحسب، بل جذبت أيضًا كثيرًا من الباحثين حتى من خارج مجال الدراسات الإسلامية ودراسات الإرهاب ودراسات الشرق الأوسط الإقليمية، فاجتهدوا في محاولة لإثبات أن تخصصهم يصلح في تفسيرها. وعلى الرغم من عدم الإلمام بالتفصيلات وارتكابهم بعض الأخطاء «الطفيفة»، من نوع أن طالبان انتصرت على السوفيات في أفغانستان بدعم باكستان[65] (مع أنها انتصرت على المجاهدين وليس على السوفيات)، أو القول إن تنظيم الدولة حاصر الموصل قادمًا من سورية التي أُسّس فيها[66]، فإنه يمكن اعتبار مساهمة بعض هؤلاء الباحثين مفيدة للقارئ الغربي لخروجه من إطار دراسات الإرهاب (التي تطمح إلى أن تغدو تخصصًا قائمًا بذاته)، وبتحرّره من إسار الربط الأيديولوجي التعسّفي بين الإسلام والإرهاب بالشكل الذي نجده عند متخصصين مؤدلجين، مثل جيل كيبيل في فرنسا ودانييل بايبس في الولايات المتحدة.

يُطبّق ستاثيس كاليفاس في دراسته استنتاجات دراسات الحروب الأهلية وحركات التمرد على حالة تنظيم الدولة الذي أصبح محط اهتمام عالمي مقترن، باعتبار الحركات الإسلامية العنيفة التي تستخدم تكتيكات إرهابية، حركاتٍ إرهابيةً حصرًا، على الرغم من أن الإسلاميين المتطرفين لجأوا أيضًا إلى أعمال أقرب إلى التمرّد، مثل المقاومة المسلحة وحتى الانخراط في حروب أهلية. ويُفسّر ذلك بأن الخلط بين مصطلحات «الإرهاب» و«التمرد» و«الحرب الأهلية» وغيرها، عادةً ما يؤدي إلى تصنيف الحركات الجهادية المتمرّدة تحت المظلة العامة للإرهاب، أو اعتبار التمرّد والإرهاب مصطلحين بمعنى واحد. صحيح أن «داعش» تنظيم إرهابي، لكنه في الوقت ذاته مشارك في عمليات تمرّد وحرب أهلية في سورية والعراق[67]. والتركيز على الدين والإرهاب في تحليل هذه الحركات فحسب، يُفضي إلى إهمال جانبين حاسمين في فهم الحركات الجهادية العنيفة المعاصرة: ظهورها في سياق الحروب الأهلية، والبعد «الثوري» فيها. ويرى أنه يمكن مقاربة الحركات الجهادية بوصفها أحد أشكال الحركات المتمرّدة في الحروب الأهلية، كما يمكن مقارنتها بأنماط أخرى ثورية معروفة من حركات تمرّد يسارية في بعض الدول في أثناء فترة الحرب الباردة[68]. إنه يميّز بين البعد الإرهابي في تنظيم الدولة وبُعد التمرّد المحلي في الإطار الوطني. وهذا جهد مفيد على كل حال، بغض النظر عن دوافعه، ولو كان ذلك فحسب، لأنه يقارب الظاهرة من منظور التناقضات والقضايا القائمة في البلد المعني، وليس من منظور الحرب العالمية على الإرهاب، أو المعادلة المجردة التي تربط الإرهاب بالإسلام فحسب.

قام كاليفاس في دراسته هذه بمسح لأهم الجماعات المتمرّدة ذات السمات الجهادية التي كانت ناشطة في جميع الحروب الأهلية الكبرى؛ وشملت القائمة تسعًا وثلاثين جماعة جهادية متمردة في ثماني عشرة حربًا أهليّة على الأقل، منها العراق وسورية ومصر وليبيا والجزائر واليمن ومالي ونيجيريا والصومال وإثيوبيا والبوسنة وروسيا وإندونيسيا والفيليبين وإيران وأفغانستان وباكستان وغيرها. وتوصّل إلى نتيجة مفادها أن الجماعات الجهادية المتمردة لا تختلف كثيرًا عن الجماعات المتمردة الأخرى؛ إذ إنها تستخدم الأيديولوجيا بشكل مرن في السياسة، وتصمم رسائلها الأيديولوجية وتعدلها بحسب الظروف. ويُوضح ذلك أنه «على الرغم من ادعاءاتها الطوباوية، بما في ذلك إعلانها قيام الخلافة وإلغاء الحدود الوطنية، فإنها غالبًا ما تعتمد

على الرسائل القومية ذات الطبيعة المحددة المصممة خصيصًا لتحظى بالدعم الشعبي. وبالاستناد إلى الخطاب المناهض للاستعمار، فإنها عادةً تنتقد النخب القائمة باعتبارها غير وطنية بما فيه الكفاية («مرتدّين» بلغتهم)، وتصفهم بأنهم غير فاعلين وفاسدون. وتحمل أحيانًا أجندة انفصالية، خصوصًا في البلدان ذات الأغلبية غير المسلمة. ويمكنها أيضًا تبني مطالب شريحة معيّنة من المجتمع، غالبًا على أساس طائفي (مثل السنّة في العراق وسورية). كما أن التحالفات التكتيكية مع الجماعات المحرومة سياسيًّا، مثل التحالف مع المسؤولين السابقين في حزب البعث العراقي في حالة تنظيم الدولة، شائعة أيضًا[69].

من زاوية نظر مقارنة، هذا العنف ليس مرتبطًا بالإسلام أو حتى الجهاد؛ بل قامت مجموعات متمردة أخرى غير إسلامية بمثل هذه الممارسات العنيفة في الحروب الأهلية من قبل. كما تختلف درجة العنف وتتفاوت بين الجماعات المتمردة بأشكالها المختلفة، وكذلك بين الجماعات الجهادية نفسها؛ والعمليات الانتحارية ليست محصورة بالحركات الجهادية؛ إذ استخدمتها حركات دينية وغير دينية لإلحاق أكبر أذى ممكن بالخصم.

اشتركت حركات التمرد اليسارية الماركسية في عناصر ثلاثة مهمة من عناصر قوّتها: تلقّي الدعم الخارجي من دولة أو معسكر دولي، والمعتقدات الثورية، والعقيدة العسكرية الثورية التي ترى أن الكفاح المسلح في الحرب الثورية هو طريق التحرير، الأمر الذي قادها إلى حرب العصابات بدلًا من العمل السلمي اللاعنفي أو حتى إلى أشكال أخرى من الأعمال العنيفة عدا حرب العصابات. ويقدّر كاليفاس أنه مع انهيار المعسكر الاشتراكي وتراجع قوة الحركات اليسارية، نشأ فراغٌ استغله الإسلاميون في العالمين الإسلامي والغربي على حد سواء، ومن ثمّ «أصبحت الجهادية نوعًا من البؤرة الأيديولوجية التي استقطبت العناصر التي تشعر بالسخط و/أو المهمشة من المسلمين، وأولئك الذين اعتنقوا الإسلام أيضًا». ويستخدم أيضًا تعبير أن الجهادية تمثل «أسلمة للراديكالية» وليس «إسلامًا راديكاليًا»[70]. ومن هذا المنظور المتعلّق بالتمرد، فإن غياب دعم دولي خارجي هو عامل الضعف الرئيس بالنسبة إلى الجماعات الجهادية المتمردة.

يرى كاليفاس أيضًا أن احتمالية حل النزاعات التي شاركت فيها الجماعات الماركسية المتمردة في السابق من خلال اللجوء إلى المفاوضات وعمليات حفظ السلام، كانت ضعيفة مقارنةً بحالاتٍ أخرى في حروب أهلية جرت تسويتها على هذا الأساس. وبناء عليه، ومقارنة بالجماعات الجهادية المتمردة، فإن من السهل التكهّن بأن احتمالية تسوية الحروب الأهلية التي تُشارك فيها هذه الجماعات الجهادية عن طريق المفاوضات وعمليات حفظ السلام هي أيضًا ضعيفة. ومن ثمّ، فإن الحل الأكثر احتمالًا لإنهاء الحروب الأهلية التي تشارك الجماعات الجهادية فيها هو هزيمتها عسكريًا. وعلى الرغم من استثمار الجماعات الجهادية في الدعاية وتعظيم قوتها في السياسة ووسائل الإعلام العربية، فإنها في نهاية المطاف ستشكل تهديدًا أقل مما هو متخيّل لخصومها مقارنة بالتهديد الذي شكّلته الجماعات الماركسية المتمرّدة سابقًا. فالتهديد الذي شكله تنظيم الدولة «داعش» حشد موقفًا دوليًا قويًا ضده على الرغم من غياب دعم خارجي له. ونتيجة لذلك، فإن قوّته في العراق تتراجع، وكذلك في سورية. وبناء عليه، فإن هزيمة التنظيم العسكرية هي مسألة وقت. وهو يشدِّد في نهاية مقالته على خطورة تضييق الخناق على النشاط السياسي السلمي للإسلاميين والآثار المترتبة عليه. فالوضع في مصر بعد الانقلاب يرجّح ظهور نشاط جهادي عنيف في المستقبل القريب؛ خصوصًا مع توافر إرث أيديولوجي سلفي قوي، ونظام استبدادي ضعيف الأداء، إضافة إلى غياب الخيارات السلمية للأحزاب الإسلامية[71].

يحمّل هذا الكاتب إذًا منع العمل السياسي السلمي بعض المسؤولية عن نشوء ظروف مواتية للعنف.

ففي حالة تنظيم «داعش»، أدرك كثير من الباحثين الغربيين، هذه المرة، أهمية قضايا مثل الاحتلال الأميركي للعراق وفشل الدولة في ظل الاحتلال ونشوء الطائفية السياسية، والعلاقة بين عنف الاستبداد وسدّه مسارات التحوّل السلمي على مستوى المنطقة وتصاعد العنف السياسي. فلا أساس إذًا للتذمّر المبالغ فيه من غياب هذه القضايا عن التحليل الأكاديمي، لكن المشكلة، كما بيّنا أعلاه، أنها تغيب عن الأدبيات الأكثر انتشارًا و«شعبية» في السوق التي تتناول هذا التنظيم.

يحاول كاتب آخر هو كامران ماتين حشر تنظيم الدولة في إطار نظرية التطور اللامتكافئ. ومع أنه لا يوفَّق في فهم التنظيم نفسه من هذا المنظور ولا ظروف نشوئه العينية، فإن العوامل التي يذكرها مهمة في فهم الخلفية التاريخية. إنه يصل إلى نتائج يعرفها الباحث المتوسط الاطّلاع على قضايا المنطقة العربية، لكنها، على وفرة الأدبيات عنها، تغيب عن كثير من الباحثين من رهائن الربط بين الإسلام والإرهاب. لكن هذا التوجّه العام يدفع الباحث إلى حشر كثير من العوامل التاريخية في مقالة قصيرة: نهاية الحرب الباردة والتحول النيوليبرالي العالمي، وفشل الدولة العراقية في أثر الاحتلال الأميركي للعراق والثورات العربية، وهذا كله من منظور تشكّل الدولة بعد الاستعمار في العراق وسورية[72]. ويصل إلى نتيجة أن هذه المجتمعات كانت محصورة في دوّامة عملية «التطور المركّب واللامتكافئ» التي أدّت في النهاية إلى إنتاج ظواهر اجتماعية وسياسية مركّبة بخصائص جديدة، مثل ظاهرة «داعش»[73]. ويعود إلى قضايا مبحوث فيها جيدًا، مثل رهان الاستعمارَين الفرنسي والبريطاني على فئات دون أخرى في بناء الجيش وغيره. ويرى أن نظام البعث في سورية جمع بين الاشتراكية العربية ذات الأيديولوجيا العلمانية والنظام السياسي الاستبدادي على أساس اقتصاد ريعي (وهذا غير صحيح بالطبع)، ما أدّى إلى حصوله على قبول سياسي، بما في ذلك من طرف عدد من الطوائف الإثنية والدينية المختلفة، باستثناء الأكراد. وهذا أيضًا غير صحيح لأن النظام السوري اعتمد على العنف منذ مرحلة مبكرة جدًا، وليس على القبول السياسي الذي كان موجودًا في مرحلة ما لدى فئات من المجتمع، مثل الفلاحين الذين استفادوا بداية من النظام، أو الفئات التي كانت لديها مصلحة في الحفاظ على الاستقرار الاجتماعي الذي هدّدته، من وجهة نظرها، التيارات الأكثر تطرفًا في البعث. ومع انهيار هذا النظام السلطوي تفجّر صراع سياسي على الدولة، متّخذًا طابعًا طائفيًا، غذّته مجموعة من القوى الإقليمية والدولية[74].

ساهم الاحتلال الأميركي للعراق وتفكيك الدولة العراقية بشكل كامل، بما في ذلك الجيش، وإدخال برامج الخصخصة، في إنهاء النظام السياسي الذي عدّه الاحتلال حكمًا سُنّيًا للعراق. وأدّى تهميش السنّة إلى ردة فعل على شكل تمرّد مسلّح، واجهته قوات الاحتلال الأميركي بعمليات اعتقال واسعة وتعذيب وعقاب جماعي. وبحلّها الجيش واعتمادها على الميليشيات الشيعية، قامت قوات الاحتلال الأميركي والحكومات العراقية بعد الاحتلال بتعميق الصراع الطائفي في العراق، ما وفّر أرضية خصبة للجماعات السلفية المتطرفة. وعلى الرغم من أن الانتخابات البرلمانية العراقية التي استجاب لها بعض القطاعات السنّية سبيلًا في اقتسام السلطة، ساهمت في إضعاف الدعم الواسع لتنظيم «دولة العراق الإسلامية» بين السنّة، فإن السياسات الطائفية لحكومة نوري المالكي دفعتهم تدريجًا نحو تأييد أوسع للجماعات المتمرّدة المتطرفة. كما أن انسحاب القوات الأميركية من العراق وفشل انخراط الأحزاب السياسية السنّية في العملية السياسية في تحقيق اقتسام للسلطة، فضلًا عن السياسات الطائفية للحكومة العراقية وقمعها التظاهرات الشعبية في عدد من المناطق السنية، ساهمت هذه العوامل كلها، بحسب كامران ماتين، في دفع كثير من السنّة، بمن فيهم بعثيون سابقون، إلى تأييد تنظيم «الدولة الإسلامية في العراق»، على نحو ساعد التنظيم في الاستيلاء على الموصل وفرض سيطرته على نحو ثلث الأراضي العراقية[75]، وهو تحليل رائج في الرصين من الأدبيات

العربية حول خلفيات نشوء تنظيم الدولة. ولا يقلل رواجه من موضوعيته، أي اعتماده معيار الاقتراب من الحقيقة.

يحاول الباحث تشارلز ليستر في بحثه الأشمل حول التنظيم أن يقدم اقتراحات ونصائح إلى من يريد أن يحارب هذا التنظيم وينتصر عليه، انطلاقًا من فهمه له باعتباره ليس حركة إرهابية عادية؛ فيرى أن لمواجهة تنظيم الدولة، ينبغي عدم اعتباره جماعة إرهابية مستقلة، بل تطورًا نوعيًا لنموذج القاعدة؛ فاستراتيجيته العسكرية أكثر مهنية وتعتمد على نموذج عملي للحكم الاجتماعي في البيئات غير المستقرة[76]. وعلى الرغم من أن تنظيم الدولة منظمة عسكرية صغيرة نسبيًا، قياسًا بالمساحات الشاسعة التي يطمح إلى إدارتها، فإنه يرى أن توسّعه مرتبطٌ باستمرار نجاحه العسكري، المعتمد بدوره على قدرته على التنقل. وبناء عليه، يوصي ليستر بضرورة تعطيل قدرة عناصر تنظيم الدولة على التنقل، والعمل على تجفيف موارده[77].

قدّر ليستر حجم القوات والقدرات العسكرية للتنظيم حتى تشرين الأول/ أكتوبر 2014 بما يقارب 31 ألف مقاتل، بقدرات دفاعية وهجومية عالية المستوى؛ إذ راوحت أسلحتهم بين الأسلحة الفردية والرشاشات والمدافع وناقلات الجند والصواريخ المضادة للطائرات والدبابات ... إلخ. لكن مشكلة التنظيم العسكرية، مثل مشكلته الاقتصادية، أنه يعتاش على الغنائم ولا يعوّض ما يخسره منها، لأنه ليس منتِجًا، ولا هو طرف في تبادل تجاري من أي نوع، ولا سيما بعد أن تنبّه المجتمع الدولي لخطره وأحكم الحصار عليه؛ لذلك هو غير قادر على إعادة إنتاج الثروة أو السلاح. ينطبق ذلك على أدائه العسكري، فهو أفضل في الهجوم المباغت منه في الدفاع عن مواقع احتلّها أمام جيوش منظمة. ينطبق هذا على مواقعه عمومًا التي ينسحب منها عند مهاجمته من سلاح الطيران وجيوش منظمة جيدة التسليح والتدريب، أما بالنسبة إلى المدن التي تحصّن فيها، فثبت أيضًا أنه غير قادر على الصمود طويلًا في الدفاع عنها.

تقوم استراتيجية التنظيم على إثارة الصراع الطائفي أو إدامته، حتى يسهل عليه تقديم نفسه باعتباره «حامي السنّة» في ظل قمع الأنظمة السلطوية في سورية والعراق التي يصوّرها باعتبارها محكومة بالشيعة والعلويين بدعم من إيران. بينما تقوم استراتيجيته العسكرية، في جانب منها، على استنزاف القدرات العسكرية لمعارضيه وتخويفهم وقطع الطرق ومفاجأتهم بالحيلة والغدر و«التمسكن حتى التمكّن»، وهي الاستراتيجيا التي لم تصلح في مواجهة الجيوش.

كانت استراتيجية الهجمات على أيدي وحدات المشاة بالأسلحة الخفيفة، إحدى أهم استراتيجيات التنظيم القتالية الهجومية الناجحة خلال عامي 2013 و2014. وتُعزى إلى نائب أبي بكر البغدادي، حجي بكر الذي اعتمد على ضباط الجيش العراقي أكثر من اعتماده على المقاتلين الأجانب. وعمل التنظيم على محاولة كسب ثقة المجتمعات المحلية في العراق من خلال تعيين بعض الضباط السابقين في الجيش العراقي؛ إذ أثيرت شائعة أنه عيّن أزهر العبيدي[78] الذي كان جنرالًا في الجيش العراقي البعثي ومحافظًا للموصل بعد وقت قصير من استيلاء التنظيم على المدينة. كما عيّن أحمد عبد الرشيد الذي كان أيضًا جنرالًا في الجيش العراقي المنحل، محافظًا لمدينة تكريت. وبحسب ليستر، ضم التنظيم بين قادته الميدانيين نحو ألف شخص من المستويين المتوسط والعالي، ممن يتمتعون بخبرات عسكرية وأمنية وتنظيمية سابقة قبل انضمامهم إلى التنظيم، جلّهم من ضباط الجيش العراقي البعثي السابق[79]. ويوصي الباحث في ورقته بدعم الجماعات السورية المعارضة المعتدلة لهزيمة تنظيم الدولة في ذلك البلد، وذلك بتزويدها بالأسلحة والمعدّات العسكرية النوعية والمعلومات الاستخبارية، لتشكيل نواة لجيش وطني؛ إذ إن أحد أخطاء التحالف، بحسب رأيه، هو غياب الإجراءات التي تهدف إلى حماية المدنيين، ما عزل المعارضة السورية المعتدلة ودفعها

إلى إدانة التحالف الدولي[80]. وبقيت الولايات المتحدة وحلفاؤها بعيدين تمامًا عن المجموعات السورية المعارضة المعتدلة، ولم تقدم إليها مساعدات كافية. كما تجاهل التحالف الدولي دور العشائر في الحرب ضد التنظيم؛ فعندما انتفضت عشيرة الشعيطات في دير الزور في أوائل آب/ أغسطس 2014، لم تتلق أي مساعدات دولية[81]، على الرغم من تحوّل قتل أبناء هذه العشيرة إلى عملية قتل لكل من ينتسب إليها.

في المقابل، نجد أن باحثًا آخر يلتقي عمليًا مع ليستر في تحليل خلفية التنظيم، ويقف في الوقت ذاته ضد إسقاط الأسد، ويعارض دعم المعارضة السورية. وهو يقارن ذلك بإسقاط صدام حسين بوصفه وسيلة لإسقاط «القاعدة». والحقيقة أن لا أحد تعامل بجدية مع مقولة أن هدف إسقاط صدام حسين هو محاربة«القاعدة»، حيث فبركت أكاذيب لتبرير إسقاطه. ويرى الباحث المعارض لدعم «المعارضة المعتدلة» ضرورة إشراك سورية وإيران في الصراع ضد تنظيم «داعش»، ويرفض دعم المعارضة السورية لأنه مجازفة «محفوفة بالمخاطر»[82]. إن تجويز التنسيق مع نظام الطغيان الذي شكّل عنفه وفساده وطائفيته خلفيةً لتطوّر تنظيمات متطرّفة وتمدّدها هو نسفٌ للتحليل ذاته، وكأن لا علاقة بين تحليل الظاهرة والوسائل المقترحة لمواجهتها. وفي النهاية، ضُرب تنظيم «داعش» في سورية بقيادة أميركية من دون تنسيق مع النظام، أما في العراق، فحاربه التحالف الدولي بالتنسيق مع الحكومة العراقية وقوات الحشد الشعبي المدعومة من إيران.

في نهاية هذا العرض، تفيد الإشارة إلى أن التدخل الأجنبي والاحتلال الأميركي للعراق لم يأخذا نصيبهما في تحليل الباحثين للظاهرة، فغالبًا ما يتناول الباحثون أخطاء الإدارة الأميركية بعد الاحتلال من دون الإشارة إلى أن الاحتلال في حد ذاته يؤدي إلى ميلاد مجموعات مقاومة له، بغض النظر عن اتجاهات هذه المجموعات المقاومة. وكان احتلال العراق سابقة جديدة في المنطقة العربية التي خاضت في عقود الأربعينيات والخمسينيات والستينيات نضالها ضد الاستعمار والاحتلال والانتداب، وبقيت قضية فلسطين دليلًا قائمًا على جريمة الاستعمار من ناحية، ومحفّزًا على استمرار الخطاب الاستقلالي في الوطن العربي من ناحية أخرى. وجاء احتلال العراق بعد نحو أربعة عقود من استقلال الجزائر وإلغاء المعاهدة البريطانية – العراقية، وبعد مقاومة ذات بُعد ديني للاحتلال السوفياتي لأفغانستان، وما لبث أن طغى عليها هذا البُعد الديني. وساهم احتلال العراق في حد ذاته في دفع مجموعة من العراقيين والعرب للانخراط في مقاومته، كما أن سيطرة الشيعية السياسية على الحكومة، ووقوع العراق التدريجي في نطاق النفوذ الإيراني بموافقة أميركية، ولّدا عند السنّة أيضًا مشاعر سخط وطنية/ طائفية.

محاولة سيكولوجية

سبق أن أبدينا رأيًا مفاده أن السلفية وحدها لا تفسّر ظواهر مثل تنظيم الدولة وعنف عناصره، فأغلبية السلفيين لا تشارك في تنظيمات جهادية. وبناءً عليه، ليس كل سلفي جهاديًا بالضرورة، أو جنين جهادي. وهي بالتأكيد لا تفسّر عنف مسلمين فرنسيين أو ألمان أو بريطانيين من الجيلين الثاني والثالث من الذين لم يطّلعوا أصلًا على القرآن نفسه، فضلًا عن نصوص السلف وفقهاء التيار السلفي، بل تفسّره تعقيدات علاقاتهم، وعلاقة ذويهم، بمجتمعاتهم الأوروبية.

أما الخلفيات السياسية، مثل الاستبداد وعنفه وفساده، وسيطرة الطائفية السياسية على أنظمة الحكم، والتعرّض للتمييز بناء على الهوية والانتماء أو انتشار شعور بالغبن، فيتعرّض لها كثيرون، ربما ملايين البشر، لكن قلّة فحسب تصل إلى درجة ممارسة العنف.

هل يعني هذا أن الحل هو تحليل البنية النفسية لهذه القلّة وخلفياتها الاجتماعية؟ ربما يفيد مثل هذا الجهد،

لكن شرط أن نتذكر أن أصحاب الخلفية الاجتماعية ذاتها لا يستقرّون على الاستنتاجات نفسها من تجاربهم الشخصية، ويخرج الناس بنتائج مختلفة من المرور بالتجربة ذاتها. فهل نصل عن طريق الاختزال إلى الحاجة إلى تحليل بنية نفسية كل شخص على حدة؟ وما عدا استحالة تفسير الظاهرة الاجتماعية بوساطة تحليل سلوك الأفراد فحسب، ألا يتجاهل هذا المنهج القضايا الاجتماعية والسياسية؟ ألا يُبرّئ هذا المنهج في النهاية النُظم الحاكمة؟

لا شك لدي في أن بعض من يمارس العنف الجهادي وغيره هو ذو ميول سادية في الأصل، لكننا لا ندري إذا كان هذا ينطبق على الأغلبية، فثمة أعضاء يعطون الأوامر أو يشرعنونها، ولا يمارسون العنف مباشرة. وأغلبية أعضاء التنظيمات المتطرفة ليست ضالعة في أعمال قطع الرؤوس أو الإغراق أو إلقاء الخصم من مئذنة، بل في أعمال قتالية، وربما تصفّق لمثل هذه الأعمال السادية لإظهار الرجولة والصلابة والالتزام بالقرارات.

قد تقود العوامل نفسها إلى نتائج مختلفة (Multifinality)، كما يقال في منهج البحث في العلوم الاجتماعية، كما أن عوامل مختلفة قد تقود إلى النتيجة ذاتها (Equifinality). فهناك أشخاص من الخلفية الاجتماعية ذاتها تعرضوا للظروف نفسها قد تتطوّر شخصياتهم بشكل مختلف، وثمة أشخاص من مشارب وظروف مختلفة قد تتطوَّر شخصياتهم بشكل متشابه. لذلك، عند التحليل يُفضَّل أن نبقي في حسابنا أن العلاقة بين ما نعتبره التطرف العنيف وأسبابه وعوامله الاجتماعية والنفسية للأفراد تصح على درجة من الاحتمال، وليس بشكل يقيني.

توصّل بحث عن خلفيات سوسيولوجية وسلوكية لمتطوّعين للجهاد، تضمّن مقابلات ووصفًا لشخصيات عدد من المتطوّعين من الأردن، إلى النتيجة التالية: «لا يوجد نموذج سيكولوجي واحد. فهناك من الحالات ما يمتاز بالنزوع القيادي والرغبة في الظهور والقوة، وهناك النوع المسالم، وهنالك النموذج العدائي، والأشخاص المنفتحون والمنغلقون - الانطوائيون [...] وإن كان هناك جانب عاطفي يطغى في حالات عديدة، ممن لم يكونوا أعضاء في التيار السلفي الجهادي، لكنهم أصبحوا كذلك بعدما انتقلوا إلى سورية، واندمجوا في 'النصرة'، فالعامل الذي حرّكهم في البداية هو شخصياتهم العاطفية تجاه ما يحدث في سورية والعراق، قبل أن يتحوّلوا أيديولوجيًا في مرحلة لاحقة»[83].

يبقى من الأجدى تحليل ردات فعل الإنسان العادي على الظلم وانعدام المخارج منه في الوقت ذاته، أي تحليل سيكولوجية «المُذَل المُهان» بتعبير عنوان رواية شهيرة لدوستويفسكي، وليس باعتباره نوعًا من الشذوذ؛ ويبقى مفيدًا كذلك أن نحاول خلال ذلك الإجابة أيضًا عن سؤال: متى يصبح الإحباط مستكينًا، أو عنيفًا موجّهًا نحو الداخل، أو عنيفًا موجّهًا نحو الآخرين؟ وما أثر الإذلال الجسدي والنفسي على حد سواء، ولا سيما في حالة وجود شعور عميق بأنه غير مبرر وغير محق؟ وما العلاقة بين الشعور بالمهانة فرديًا، وإذلال ما يمكن تسميته جماعة الهوية التي ينتمي إليها الفرد؟ وهي المسائل التي تُبحث عادة تحت عنوان الجرح النرجسي، ولا سيما عند أفراد لديهم شعور بالكبرياء وحساسية خاصة ضد الإهانة، أو ذوي شعور قوي بالانتماء إلى الجماعة.

الحقيقة أن الحدس وحده أحيانًا يكفي للتوصل إلى أن مثل هذه المؤثرات قد تؤدي بالإنسان إلى ردات فعل انتقامية، سواء أكان الإطار الجاهز لتأطيره دينيًا أم علمانيًا، يساريًا أم يمينيًا، سلفيًا أم إصلاحيًا. لكن لا شك أيضًا في أنه في كل حالة تؤدي الأيديولوجيا ونصوص التيار وتراثه وذاكرته وقادته دورًا مهمًا في توجيه هذا الشعور وتخفيفه أو تعظيمه، كما تؤدي دورًا في تحديد نوع أعمال العنف. وفي ضوء هذه الفرضية نتعامل

مع تكرار تأكيدنا ما قاله أبو بكر ناجي من أن الفوضى والحروب الأهلية أفضل من تحمّل الطاغوت وأسهل من «وضع الناس تحت المهانة في أقسام الشرطة وإجبار الناس على قبول الكفر والتحاكم للقوانين الوضعية»[84]. وفي خضم هذا كله، لا يجوز أن ننسى وجود أفراد مؤمنين بهذا الفكر أو نشأوا عليه، ومن ثمّ، تؤدي العوامل أعلاه دورًا أقل أهمية في دفعهم إليه.

يشير كثير من الكتّاب إلى اعتبار سجنَي بوكا وكروبر في العراق مدرستين لتخريج ناشطي «القاعدة» وتنظيم الدولة ومصنعين لإنتاج الإرهابيين؛ فهما حويا عشرات آلاف المعتقلين، منهم بعثيون وقوميون وإسلاميون. ولا شك في أنّ قسمًا كبيرًا منهم رأى أن العراق احتُلّ بغير حق، أو شعر بالسوء نتيجة تهميش فئات سكّانية كاملة؛ ومنهم من سُجن سابقًا على يد نظام البعث وتعرّض للتعذيب. ولا شك في أن التفاعل بين البعثيين والسلفيين الجهاديين أنتج مركّبًا أكثر خطورة من تنظيم القاعدة. ويُلاحَظ أن المشترك بين البعثيين الذين انضموا إلى السلفية الجهاديّة هو قضاء فترة من الوقت إما في سجن بوكا أو كروبر أو أبو غريب. «ويمكن القول بالمعنى الحرفي للكلمة إنّ طاقم القيادة والسيطرة في تنظيم 'داعش'، إنّما جرت تنشئته في سجونٍ تشغيلها صنيعة أمريكية»[85]، ولا شك في أن تجربة الإذلال والتعذيب ساهمت في ذلك. ولدينا أيضًا أمثلة عدة عن شباب مصريين ناشطين سلميًا في السياسة أو العمل المدني (أو لم يعملوا أصلًا في السياسة) اعتُقلوا عن طريق الخطأ وتعرّضوا للتعذيب والإذلال عند الاعتقال، وهو ما يتعرّض له عشرات الآلاف من المعتقلين المصريين، لكن أفرادًا من بين هؤلاء يخرجون من السجن حاملين ندوبًا نفسية وجسدية ونزعة قوية إلى الانتقام، أو فاقدين الرغبة في العودة إلى «حياة طبيعية» بعد ما تعرّضوا له. ومن هذا القبيل ظاهرة من كان يعتقلهم الأمن في بدايات الثورة السورية ويُخضعهم للإذلال والوعيد والترهيب، ثم يطلق سراحهم، فالظاهرة هي أن من قُدّر له أن يخرج، خرج أشد مما كان عليه في بدايات التظاهرات السلمية. وقسم من هؤلاء نادى بالتسلّح الذاتي الدفاعي لمواجهة «الشبيحة» قبل تدخّل الدول، ولم يكن قبل ذلك يرى الاحتكام إلى السلاح.

من المفيد البحث في الدوافع السيكولوجية والثقافية/ السيكولوجية في انضمام الأفراد إلى تنظيم مثل «داعش»، ومن ضمنها: **أولًا**، ردّة الفعل على العنف الطائفي وتهميش إنسانية الإنسان/ الضحية خلال ممارسته، وكمثال على ذلك العنف الطائفي في العراق ومذابح أخرى قام بها النظام السوري؛ «حفلات» تعذيب وإذلال مصوّرة يصعب حصرها هنا لكثرتها. ولا يجوز التقليل من أثرها عبر وسائل الإعلام المرئية في نفوس نمط الشباب الجاهز لدوافع مختلفة للتضامن مع الضحية حتى في بلدان أخرى. **ثانيًا**، مظاهر القوة والعنف ونجاح «داعش» في تخويف «الغرب» و«الشيعة» ما منح «ضحاياهم» من المُذَلّين المهانين شعورًا بالاكتفاء. **ثالثًا**، إمكانات التطهّر الداخلي النفسي التي يمنحها «داعش» لمن لديه مشكلات اجتماعية وعائلية، أو عقدة ذنوب متضخمة، ولا سيّما في أوساط الجنائيين والمجرمين الذين يمكّنهم التنظيم من غسل الذنوب بالدين، مع ممارسة جنوحهم إلى العنف في الوقت ذاته؛ إذ انضمّ إلى التنظيم نوعٌ من الجنائيين والمجرمين السابقين الذين أصبحوا متديّنين تطهّرًا، أو في بحثهم عن هوية وسلام داخلي أو غيرها من الدوافع، واستمروا في ممارسة العنف لكن بوصفه فريضةً دينيّةً، حيث يتلقون عليه ثوابًا، ويشعرون بالرضى بسبب التوبة عن ذنوبهم في الوقت ذاته، فضلًا عن أنّ تديّن تنظيم «داعش» عمومًا ظاهري مهتمٌ بالفرائض الدينيّة وطقوسها، وغير مهتم كثيرًا بالمناقب الأخلاقية. وكان عدد كبير من المتطوّعين لتنظيم الدولة ذا ماضٍ متحلل من الدين أو بعيدًا عنه، وحتى ذا ماضٍ جنائي عنيف. ولا شك في أن أبا مصعب الزرقاوي الذي كتب الكثير عن مرحلة ما قبل تديّنه مثّل نموذجًا لهذا النمط من الفتوة العنيفة ذات الطابع الجنائي قبل توبته.

على مدى فصل كامل بعنوان «من هم المتطرفون»، حاول روا كتابه **الجهاد والموت** آن يثبت، كما بيّنت أعلاه، أنّه لا توجدً استراتيجيا لتغيير أوروبا عند الإرهابيين الأوروبيين، وأنّهم عبارة عن متمرّدين جيليًّا واجتماعيًّا على مجتمعاتهم. وفي كثير من الأحيان، يوجد لدى بعضهم ماضٍ جنائي تحوّل بسرعة إلى تمرّد إسلامي. ويقدّم أمثلة حول أهميّة عنصر العائلات المفككة والتمرّد ضدّ الأهل، وبشكل رئيس التمرّد على ذل الأهل في المجتمعات الغربيّة؛ فهم ينظرون إلى أهلهم كمن قبلوا أن يُذلّوا وتنازلوا عن كرامتهم أو ثقافتهم في المجتمع الفرنسي مثلًا أو البريطاني[86]، وأنّ 50 في المئة من مرتكبي العمليات الإرهابية من المسلمين الفرنسيين هم أصحاب سوابق ارتكبوا جنحًا صغيرة. وهذه النسبة تتكرر أيضًا في ألمانيا والولايات المتحدة. إن أذواق الشباب الأوروبيين الذين ارتكبوا عمليات إرهابية أو انجذبوا إلى «داعش» مثل أذواق أبناء جيلهم من حيث العادات ونمط الحياة والذوق الموسيقي وهواية ألعاب الفيديو وأفلام العنف الأميركية. ويذكر روا أن في العدد الثاني من مجلة **دابق** الناطقة باسم «داعش» مقالة عن الطوفان مزيّنة بصورة مأخوذة من فيلم نوح للمخرج دارين أرونوفسكي عام 2014. ولا شك في أنّ كل من رأى الشبان الذين قاموا بعمليات إعدام لأسرى غربيين بالذبح بالسكين أو بغيره من الطرق، لاحظ أنهم كانوا يشبهون شباب النينجا في الأفلام الأميركية من حيث الرداء والقناع الأسود والربطة حول الرأس وغيرها. وكثير من المتحولين إلى الإرهاب مارس رياضة القتال مثل التايكوندو والكونغ فو وغيرهما[87].

كما أُجريت دراسات عدة حول التطرّف الذي يمر به من دخل السجن على خلفيّة جنائيّة، وما يجري في السجون الجنائية لناحية تمييز المتدينين لأنفسهم من الآخرين. وفي حالة الولايات المتحدة وأوروبا، ميّز السجناء الجنائيون المسلمون أنفسهم بهوية إسلامية من باقي السجناء. لم تكن لهؤلاء خلفيّة دينيّة غالبًا؛ إذ لم ينتموا مثلًا إلى الإخوان المسلمين في فرنسا أو ألمانيا، ولا نشطوا في العمل الخيري الإسلامي، ولا انتسبوا إلى جمعيات تضامن مع الشعب الفلسطيني، أي لم يكونوا جزءًا من حركات اجتماعية إسلامية[88].

ينطلق كتاب جماعي حول موضوع سيكولوجية التطرّف من فرضية مفادها أن ثمة سيكولوجيا أصولية متجذّرة في الذات تجد تعبيرات عنها في ممارسات بشرية منوّعة، بما في ذلك أنماط من التدين، لكنها لا تقتصر عليه. ولأن مفهوم الأصولية هلامي يصعب تعريفه من دون اختزال وتبسيط، ويتضح مغزى استخدامه في سياقات محددة فحسب، يُفضّل مؤلفو هذا الكتاب التركيز على «سيكولوجيا الأصولية»، فهي عندهم المشترك بين تمظهرات الأصولية الكثيرة، أي إن تعريف الأصولية العام غير المرتبط بسياقات عينية هو تعريف سيكولوجي. وينطلق الباحثون في سيكولوجية الجماعات عادة من سيكولوجيا الذات الفردية، «ففي هذا النوع من التحليل لا بد من التعميم انطلاقًا من استنتاجات عن سيكولوجيا الجماعة المشتقة من السيكولوجيا الفردية»[89]. ويؤسس بحث ما يسمى «سيكولوجيا الأصولية» على مجموعة من الخصائص النفسية التي تتمثل في:

• الميول النفسية نحو الثنائية والرهاب (Paranoia): ويتألف التفكير الثنائي هذا من حركتين، واحدة نحو الخارج والأخرى نحو الداخل. وتقوم الأولى على «تعريف من هم خارج الجماعة باعتبارهم شرًا»، وتضبط التعاطف مع الآخر وتصبح قادرة على تحديده أو التخلّص منه كليًا بإلغاء إنسانيته»[90]، وهو ما يؤسس لفعل أو إمكان فعل العنف من دون تمييز ضد الواقعين خارج الجماعة. أما الحركة الداخلية، فموجّهة إلى إنتاج ذات جمعية بالحد من استقلالية الأفراد وقدرتهم على إصدار أحكام فردية، ما يمنع تعدّد الآراء داخل المجموعات ذاتها. وتتشكل الذات الجمعية من إضفاء معنى على مجموعة من الأحداث في تاريخ الجماعة.

«وتصبح هذه الأحداث والمعاني الممنوحة لها جزءًا مهمًا من ذات الجماعة ومحدّدًا حيويًا لاحترام الجماعة لذاتها وإحساسها بقوتها وسلطتها وصلاحها»[91]. وهذا الوصف في الحقيقة تبسيطي، ينطبق على آليات أي أيديولوجيا جماعية، مثل القومية والطائفية والتديّن السياسي والتعصب الحزبي أيضًا، ولا يختص بالأصولية الدينية التي يخطئ، في رأينا، من يعتبرها تقوم على سيكولوجيا خاصة بها. لكن الأمر يتعلق بالدرجة، حيث لا توجد جماعة من دون تحديد «نحن» و«هم»، ولا من دون إنتاج ذات جمعية تقوم على ذاكرة جماعية، لا جديد في ذلك. المهم هو الآليات التي تُخضع المعايير الأخلاقية والأحكام العقلية لتحديدات الهوية هذه، لتصبح في خدمتها. تتجلّى هشاشة احترام الذات والثقة بالنفس عند «الأصولي» (ولا نفهم لماذا الأصولي فحسب، وليس غيره أيضًا) في الشعور بالعار نتيجة للإذلال أو غيره، محفّزات للغضب إلى درجة الرُهاب[92]. فبنيته السيكولوجية تتسم عمومًا بالقابلية النرجسية الحادة للتعرّض للإصابة (Extreme Narcissistic Vulnerability)، ما يدعو إلى إنتاج آليات لحمايته من هذا «الإحساس بالضعف والدونية» ومن تجارب الإذلال[93]. لكن هذا لا ينفي وجود إذلال فعلًا. المشكلة ليست وجود نفسيات ذات قابلية نرجسية، فهي موجودة في كل مكان[94]، بل هي تعرّض الإنسان فعلًا لإذلال وتعذيب جسدي. وأعتقد أن أصحاب المقاربة النفسية لا يولون هذا الموضوع الأهمية التي يستحقها.

• ينشئ الأصولي مجموعة من سرديات الموت تعيد تعريف الفناء إلى الفرد والمجموعة. وتقوم هذه السرديات بدور «توفير غايات وتوجيهات وتصوّرات حول تعريف الفرد الموت، وفي النهاية تأكيد تجاوز الموت»[95]. وتتحوّل العقيدة الفنائية بذلك إلى أيديولوجيا جماعية قائمة على إعادة تشكيل التاريخ ضمن استمرارية سردية لا يمثل الموت نهايتها بأي حال من الأحوال، بل يمثل إمكانًا للنجاة، أي خلاص الميت وخلاص من بقي من الجماعة، وبناء عليه يعرّف البحث الأساطير الفنائية بما هي «حكايات الناجين»[96].

• يؤدي القائد الكاريزمي دورًا مهمًا في تحديد درجة إخراج قابلية «العقلية الأصولية» للعنف إلى التنفيذ. فلدى القائد القدرة على تشكيل الأيديولوجيا وفقًا لمبادئ الرُهاب والفنائية، وعلى توجيه الجماعة-الفرد نحو دعم العنف أو المشاركة فيه[97]. وفي الحقيقة لا تختص هذه الوظيفة بالأصولية وحدها، بل تطوّر النموذج أصلًا من دراسة الحركات الشمولية والقومية - الدينية والعلمانية.

• «شمولية التحول الديني» (The Totalism of Conversion): وتُفسَّر بمجموعة من المتغيّرات التي تدفع «الأصولي» إلى التحوّل الديني الشامل الذي يمكن تحقيقه من خلال الانتقال من عقيدة إلى أخرى، أو الانتقال من مذهب إلى آخر داخل دين واحد، أو الانتماء إلى فرقة دينية. ومن مسبّبات التحوّل الديني توفير حلول لأزمات الهوية. وقد يؤدي التحوّل الديني الناتج من صدمة حياتية أو اكتئاب بأصحاب النفسيات الهشّة إلى المرور بتحوّل شمولي، بما في ذلك انقلاب في تصوّر الذات و«حدثًا فنائيًا تدمّر خلاله الذات

القديمة وتولد فيه الذات الخيّرة»[98].

• العلاقة الوثيقة بين الأصولية والعنف، التي تُدرَس من زاوية الغضب الذي نُظر إليه على مستويين: **المستوى الأول**، المتعلق بالفرد وحالاته الإدراكية بالعودة إلى التراتبية التالية: «الإحساس الظرفي بأن كل العالم ضدي. يليها الاقتناع بأن (هم) يتحكّمون في الشغل والمال والسلطة ... مرورًا بالحالة الأكثر حدّة وهي الإحساس العميق بالمظلومية من طرف فرد أو جماعة»، والذي «قد يترافق مع ارتياب حاد وانعدام الثقة بأغلبية الناس. وأخيرًا هناك الحالة الذهانية الواضحة التي تظهر في الفصام الرُهابي مرفقة بتوهّمات وهلوسات»[99]. وينتشر اقتناع بين الأصوليين أن ثمة مجموعة تمارس أفعالًا سرية وتآمرية ومؤثرة ضد الجماعة التي ينتمي إليها الفرد؛ وبالنسبة إلى «الأصولي» تكون الجماعة السيّئة دائمًا أكثر قوة، والضحية ضعيفة، وثمة ظلم في هذا الأمر لا يمكن فهمه أو تبريره. أما **المستوى الثاني** والمتعلق بالجماعة، فهو الغيشتالت الرهابي (في هذه الحالة المنظومة النفسية الفردية أو الجماعية التي تشكل نواة النفسية الأصولية). وهو يقسّم العلاقات الجماعاتية إلى طرفين: «الجماعة التي تنتظم حول الغيشتالت الرهابي» و«الجماعة المرهوبة المكروهة»، وقد يعبَّر عنه أيديولوجيًا أيضًا.

• يتولّد الغضب النرجسي (Narcissistic Rage)[100] من «الفشل أو الخسارة المهينة» التي تعود أساسًا إلى المقارنة بين عجز الذات وقوة الآخر. هذه المقارنة تنتج حركة عكسية لإحساس الضعف والإذلال، فـ «تجربة الضعف أو القصور لا تُحتمَل، إلى درجة أنها لا يمكن أن تكون متولّدة من الذات نفسها، ويجب أن تأتي من الخارج (كما حصل بالفعل في الصدمة الأصلية)»[101]. ولا يمكن أن يكون سبب الضعف في الذات، بل السبب عند القوي المرهوب. والصدمة الأصلية هنا هي الكسر أو الجرح المؤسس لسردية الجماعة أو خسارة «الذات العظيمة»[102] للجماعة التي تعرف سرديتها الماضية وتحدث القطيعة مع سرديتها الحاضرة. ويُعبَّر عن الغضب النرجسي من خلال «كره الآخر الشرير والرغبة في تدميره»[103]. وينطبق ذلك على حالة القوميين والمتدينين المتطرفين الذين يرون أن حدثًا خارجيًا، مثل عدوان ومؤامرة وغيرهما، هو السبب في انحطاط الأمة وقصورها وخسارتها أمجادها الغابرة.

• «السيكولوجيا الاجتماعية للإهانة والانتقام»[104]: والخلفية الغالبة هي التعرّض للإذلال، كما أسلفنا؛ إذ تزوّد الفرد بالرغبة في الانتقام. ويتعلّق هذا الانتقام في الأساس بممارسة العنف المتولّد من أحاسيس الإذلال والخزي والتهديد الوجودي[105]. وحُدِّدت خصائص الإذلال في أربع: 1. من يقوم بالإذلال هو المسيطر المتحكّم. 2. تتصوّر الضحية فعل الإذلال بوصفه ظلمًا غير مستحق مبنيًا على استغلال نقاط ضعف الضحية. 3. الإذلال العلني. 4. ينتج منه تفكك في ذات الضحية وتأجيج مشاعر الغضب التي تؤدي بدورها إلى الانكفاء وكبت المشاعر أو نفيها أو عدم الإعلان عنها[106]. ويصبح الانتقال إلى العنف فعلًا

مباحًا باعتباره «دفاعًا عن النفس»، وعبر عملية عقلنة العنف (والمقصود هنا القتل) بما هو فعل خيّر عادل أو مبرّر.

في الجزء المتعلق بالتطبيقات، حمل أحد البحوث عنوان «سيكولوجيا الجهاديين العالميين»[107]، ويقسم الأصوليين المسلمين صنفين: «الأول لديه مزاعم غير واضحة بالسلمية، والآخر يدافع علنًا عن استعمال العنف لامتلاك السلطة السياسية». ويصنّف الجهاديين ضمن المجموعة الثانية، ولا سيما «الجهاديين العابرين الحدود»؛ فهم «يبحثون عن الانتقام في عالم تضطهد فيه أميركا وحلفاؤها المسلمين ... هذا الانتقام مبني على سيكولوجيا الرفض»، وهي ليست فعلًا، بل ردة فعل مبنية على كراهية الآخر الذي تعتبره مجرمًا. والغريب محاولة الباحث إثبات أن رفض الظلم هو نوع من الانحراف النفسي، كما أنه يتناسى أن ما يراه الرافض مجرمًا قد يكون مجرمًا فعلًا. ويمكن تلخيص خصائص سيكولوجية الجهاديين العالميين في: **أولًا**، الإذلال المستبطن ومحاولة قلب حس الإذلال، و**ثانيًا** تقمّص شخصية الضحية، و**ثالثًا** إرضاء النرجسية بالبحث عن الاعتراف من خلال الإعلام العالمي[108]. ونرى أن هذا الإذلال المستبطن يدفعه إلى «الاستعلاء» وتعزيز نرجسيته، ونجد نزعة «الاستعلاء» في كثير من أيديولوجيات التنظيمات الجهادية، ولا سيما في أيديولوجية سيد قطب مثلًا، وهو الذي تكوّن وعيه الجهادي في السجن الناصري وليس في ما قبله. ويتولّد شعور بالإذلال في العالم الإسلامي، بحسب هذه المقالة، من «مسار عملية العلمنة» الذي فُرض عليه، وتسبب بذلك في إحساسه بالفقدان وسيطرة حضارة أخرى. وينقسم الإذلال ثلاثة أصناف: **أولها** الإذلال الجسدي، وهو عابر للثقافات، و**ثانيها** «الإذلال بالوكالة»، أو «الإذلال المتخيّل»[109] المتمثل بالتعبيرات والممارسات العنصرية، و**ثالثها** يتعلق بتحويل فعل الإذلال من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي وتعميم مسؤولية الفعل على مجتمعات كاملة بما هي مجتمعات ظالمة. ويمكّن هذا التعميم من استهداف من ينتمي إليها في مقابل فعل الإذلال، حيث يصبح الهدف «تحطيم مجتمع كافر وملحد يكره المسلمين بسبب عقيدتهم»، وهو ما اصطلح البحث على تسميته «سياسة الموت، حيث يصبح الموت نقطة الارتكاز»[110]. يتحوّل فعل القتل أو الاستشهاد إلى فعل يقلب فعل الإذلال، ومن وجهة النظر هذه يُظهر المسلم الذي يموت من أجل دينه شهيدًا، ويُقتَل الغربي الجبان عبر تفجير الحشود في الفضاء العام، ويظهر عجز الغربي المتعجرف، فيحل المجد محل الذل، ويتحوّل المتكبر إلى ذليل بائس.

يلخّص باحث آخر الدافع إلى الانتقال إلى الفعل العنيف «بتمفصل تمرّد شخصي يقوم على الشعور بالمهانة نتيجة الانتماء إلى جماعة افتراضية من المؤمنين، مع سرديّة كبرى عن عودة العصر الذهبي للإسلام، وهي سردية تتم مسرحتها وفقًا لرموز جمالية معاصرة للعنف الذي يحوّل الشاب إلى بطل وسيّد الرعب»[111]. تُخرج هذه السردية تنظيمات نشأت على خلفيّة قضايا حقيقيّة، فكرية وسياسية، في العالم الإسلامي، لكنّ زعماء هذه التنظيمات لا يقومون بعمليات انتحارية أبدًا. ويبقى المهم كامنًا في التشديد على قضايا حقيقية قائمة، فعلى خلفيتها تصبح السردية التي تحبكها الجماعات المتطرفة مقنعة لبعض الشباب.

تقوم الجماعات الجهادية باستعمال الإعلام الحديث من أجل البحث عن «الاعتراف الرمزي في غياب الاعتراف الفعلي»، فيتم بذلك إشباع الرغبات النرجسية للجهادي ليكون مُهابًا ومعروفًا، إضافة إلى إشباع الرغبة في الانتقام. فالإعلام يعطيه مرتبة البطل السلبي، ويقلب وضع الإذلال رأسًا على عقب[112]. كما يقوم الإعلام بدور تحويل فعل العنف الجماعي (على غرار أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001) إلى «فرجة رمزية» أو إلى «نهايات رمزية»، ويرقّى من خلاله الجهادي إلى مرتبة البطل.

من جهة أخرى تحلل المقاربة السيكولوجية الجهاديين باعتبارهم من منتوجات صيرورة العلمنة نفسها

التي مرّ بها العالم الإسلامي. فقد ظهر الفكر الجهادي ردة فعل على هذه الصيرورة ذاتها باعتبارها فرضًا غربيًا مذلًا للعالم الإسلامي، لكن الجهاديين في قيامهم بفعل الرفض نفسه، وهو فعل العنف، استعملوا منتوجات العلمنة الغربية والعولمة بالاستناد إلى الإعلام وإلى ثقافة الفرجة، أو المشهدية، وكذلك للمزج بين «رؤية ثورية حديثة» ورؤية صحوية أصولية تروم إعادة عصر ذهبي، كما فعلت الثورة الإيرانية[113]، وسمّاه البحث «العلمنة الضبابية». وبالعودة إلى فعل العنف الجماعي في الأدبيات الجهادية، يؤكد البحث خاصيتين للفكر الجهادي: **الأولى** أن فعل «العنف الفنائي هو شكل معلمن للعنف لإرساء حكم الإسلام الحق على الأرض لا للدعوة إلى الفناء»، و**الثانية** «تهميش الجحيم»[114]، أو بصورة أوضح أنه لا يجوز إرجاء الحكم والعقاب على الآخر المختلف، فالعقاب دنيوي لا أخروي. وبالنتيجة، تنقل الكتابات الجهادية الجحيم من زمانية أخروية مؤجلة إلى زمانية دنيوية حاضرة، أي علمنة الجحيم التي تُبقي على وجوبه، لكن تتلاعب بتحديد ماهيته وزمانه ومكانه.

بيّنا نقدَنا لهذه الأفكار خلال عرضها، فهي في سعيها لتركيب النموذج النظري على الواقع لا تدرك أنّ ردات الفعل الغاضبة على الإهانة والإذلال والظلم ليست مرضيّة عصابية بالضرورة، وأن عوامل انحرافها وتطرفها من العادي المتوقع إلى أقصى التطرف قد تكون أيضًا عوامل بيئية اجتماعية وفكرية وليست بالضرورة نفسية. كما أن ثمة ردات فعل مرضيّة أخرى على حالة التخلف الحضاري والهزيمة غير لوم الآخر والاعتداد بالذات والهوية، وهو لوم الذات والشعور بالنقص أمام الآخر، وهما وجهان لعملة واحدة. ويبدو أن التعامل مع هذا الموضوع يتطلّب التدرب على التحليل العقلاني للأوضاع لتغليبه قدر الإمكان على الردود النفسية الانفعالية. وبيّنا كذلك أوجه الاستفادة منها والمشروطة بتذكّر أن هذه المقولات لا تنطبق على «الأصوليين» فحسب، بل على حالات أخرى أيضًا، كما أنها لا تنطبق على جميع «الأصوليين». وهذا يعني أنها ليست نظرية في تفسير الأصولية. يخطئ التحليل النفسي الهدف تمامًا إذا طمح إلى أن يحلَّ محل التحليل السياسي والاجتماعي التاريخي للظاهرة. وقد يكون ذا فائدة داخل هذه الحدود والشروط.

(7) Nadia Murad, The Last Girl: My Story of Captivity, and my Fight against the Islamic State (New York: Tim Duggan Books, 2017).

(8) Matt Staggs, «The Islamic State: 10 of the Best Books on ISIS to Read Now,» Signature, 22/6/2016, accessed on 25/2/2018, at: https://bit.ly/2no3DBZ

(9) Greg Laurie, Israel, Iran, ISIS in Bible Prophecy, Kindle Edition (Oklahoma: Harvest Ministries, 2016).

(10) Charles Morris and Craig Borlase, Fleeing ISIS, Finding Jesus: The Real Story of God at Work (Colorado: David C. Cook, 2017).

(11) Don Finto, «Foreword,» in: Lorraine Marie Varela, Love in the Face of ISIS: Seven Prayer Strategies for the Crisis in the Middle East (Michigan: Baker Publishing Group, 2016).

(12) Shaykh Muhammad Al-Yaqoubi, Refuting ISIS: A Rebuttal of its Religious and Ideological Foundations (USA: Sacred Knowledge, 2015), pp. 20-31.

(13) Abu Umar Abdulazeez, The Authentic Islamic View on the ISIS Crisis: A Message for Every Muslim and Non Muslim (Toronto: 1 Path Publications, 2018).

(14) Abu Iyad Amjad bin Muhammad Rafiq, A Brief Guide to Islam and its Position towards Al-Qaeda and ISIS (UK: Salafi Publications, 2016).

(15) Robert Spencer, The Complete Infidel's Guide to ISIS (Washington, DC: Regnery Publishing, 2015), pp. 103-129.

(16) Ibid., pp. 283-297.

(17) Robert Spencer, Confessions of an Islamophobe (New York: Bombardier Books, 2017).

(18) Robert Spencer, The History of Jihad: From Muhammad to ISIS (New York: Bombardier Books, 2017).

(19) Pamela Geller, Fatwa: Hunted in America (New York: Dangerous Books, 2017).

(20) Howard Bloom, The Muhammad Code: How a Desert Prophet Brought You ISIS, al Qaeda, and Boko Haram (Washington: Feral House, 2016), pp. 76-101.

(21) Ibid., pp. 161-169.

(22) Glenn Beck, It is about Islam: Exposing the Truth about ISIS, Al Qaeda, Iran, and the Caliphate (New York: Threshold Editions, 2015), pp. 147-155.

(23) Ibid., pp. 92-127.

(24) Jay Sekulow [et al.], Rise of ISIS: A Threat We can't Ignore (New York: Howard Books, 2014), pp. 43-77.

(25) Ibid., pp. 73-83.

(26) Randa Kassis et Alexandre Del Valle, Le Chaos Syrien, printemps arabes et minorités face à l'islamisme (Dijon: Dhow Editions, 2014).

(27) Alexandre Del Valle, Les Vrais ennemis de l'Occident: Du Rejet de la Russie à l'islamisation des sociétés ouvertes (Paris: L'artilleur, 2016).

(28) Charles R. Lister, The Syrian Jihad: Al-Qaeda, the Islamic State and the Evolution of an Insurgency (New York: Oxford University Press, 2015).

(29) Michael Weiss and Hassan Hassan, ISIS: Inside the Army of Terror (New York: Regan Art, 2015).

(30) Fawaz A. Gerges, ISIS: A History (Princeton: Princeton University Press, 2016).

(31) Joby Warrick, Black Flags: The Rise of ISIS (New York: Anchor Books, 2016).

(32) Ahmed S. Hashim, The Caliphate at War: The Ideological Organizational and Military Innovations of Islamic State (London: Hurst and Company, 2018), pp. 19-20.

(33) Ibid., p. 17.

(34) Ibid., p. 22.

(35) Ibid., p. 173.

(36) Ibid., p. 174.

(37) يُنظر التمييز بين التطرف الديني والطائفية، وبين الحرب الدينية والحرب الطائفية، من خلال نموذج تنظيم الدولة في كتابي: عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيّلة** (بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 54، 452، 457-458.

(38) Bernard Haykel, «The History and Ideology of the Islamic State,» (Testimony), Senate Homeland Security and Governmental Affairs Committee, 20/1/2016, accessed on 23/4/2018, at: https://bit.ly/2KILsAk

(39) Bernard Haykel, «ISIS and al-Qaeda—What are They Thinking? Understanding the Adversary,» Annals of the American Academy of Political and Social Science (ANNALS), vol. 668 (2016), pp. 71-81.

(40) Martin Kramer, The War on Error: Israel, Islam and the Middle East (New York: Routledge, 2017).

(41) Cole Bunzel, «From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State,» Brookings, Analysis Paper, no. 19 (March 2015), accessed on 18/1/2018,

at: http://brook.gs/2iQJ0tn

(42) William McCants, The ISIS Apocalypse: The History, Strategy and Doomsday Vision of the Islamic State (New York: St. Martins Press, 2015), pp. 73-119.

(43) Graeme Wood, «What ISIS Really Wants,» The Atlantic (March 2015), accessed on 23/4/2018, at: https://bit.ly/2qimod4

(44) Bunzel, p. 4.

(45) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، تقديم محمد بديع (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2011)، ص 147.

(46) Bunzel, p. 8.

(47) فالح عبد الجبار، **دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي («داعش» والمجتمع المحلي في العراق)** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 11.

(48) المرجع نفسه، ص 12.

(49) المرجع نفسه، ص 56-57.

(50) McCants, pp. 28-29.

لا شك في أن بعض مؤيدي تنظيم «القاعدة» وناشطيه آمن بعودة المهدي ونظّر لها وللصراع في الهلال الخصيب، لأن من المفترض أن تحصل عودة المهدي هناك، لكن التنظيم لم يتعامل مع هذه الفكرة بجدية.

(51) أوليفييه روا، **الجهاد والموت**، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، 2017)، ص 92؛ المقصود هو كتاب: محمد العريفي، **نهاية العالم: أشراط الساعة الصغرى والكبرى مع صور وخرائط وتوضيحات**. وهو كتاب تجاري كُتبت على غلافه مثلًا دعاية مثل «أول كتاب مصور لأشراط الساعة». كما روّج له العريفي بسلسلة محاضرات على «يوتيوب».

(52) Ahmad Dallal, The Political Theology of ISIS: Prophets, Messiahs, and «the Extinction of the Grayzone» (Washington, DC: Tadween Publishing, 2017), p. 33.

(53) روا، ص 61.

(54) المرجع نفسه، ص 114.

(55) المرجع نفسه، ص 116-117.

(56) المرجع نفسه، ص 14.

(57) محمد عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة** ([د. م.: د. ن.]، 1981)، ص 45، شوهد في 20/4/2018، في: https://bit.ly/2HD5SdV؛ يُنظر أيضًا: مسلم بن الحجاج النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، 1991)، ج 4، كتاب (53) الزهد والرقائق، باب (17) قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، رقم 73/3005، ص 2299-2301.

(58) رواء، ص 16.

(59) المرجع نفسه، ص 18-19.

(60) المرجع نفسه، ص 20-21.

(61) يُنظر: محمد أبو رمان وموسى شتيوي، **سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن** (عمان: مركز الدراسات الاستراتيجية، 2018)، يخصص المؤلفان في الكتاب فصلًا لتحليل نماذج من المتطوعين للجهاد وخلفياتهم الاجتماعية، الفصل الرابع، ص 109-192.

(62) فواز جرجس، **داعش إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة**، ترجمة محمد شيّا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 187.

(63) Philippe-Joseph Salazar, «A Caliphate of Culture? ISIS's Rhetorical Power,» Philosophy and Rhetoric, vol. 49, no. 3 (2016), p. 349.

(64) Ibid., pp. 352-353.

(65) Stathis N. Kalyvas, «Jihadi Rebels in Civil War,» Dædalus*:* The Journal of the American Academy of Arts and Science, vol. 147, no. 1 (Winter 2018), p. 44.

(66) Ibid., p. 37.

هذه الأخطاء كلها وقعت في مقالة منشورة في دورية أكاديمية يصعب النشر فيها وتصلح للترقيات الجامعية.

(67) Ibid., p. 36.

(68) Ibid., p. 37.

(69) Ibid., pp. 39-40.

(70) Ibid., pp. 42-43.

(71) Ibid., pp. 43-45.

(72) Kamran Matin, «The Islamic State in Context,» Journal of Global Faultlines, vol. 2, no. 2 (January 2015), p. 33.

(73) Ibid., p. 34.

(74) Ibid., p. 36.

(75) Ibid., pp. 38-39.

(76) Charles R. Lister, «Profiling the Islamic State,» Brookings, analysis Paper, no. 13 (November 2014), p. 16, at: http://brooks.gs/2nKVmiM

(77) Ibid., p. 38.

(78) كتب تشارلز ليستر أن «داعش» عيّن أزهر العبيدي واليًا على نينوى. لكن تعيينه ظل أخبارًا، لم يؤكدها «داعش»، بحسب متابعتي. وفي تقديري، أن هذه الشائعة لم تثر بسبب خلفيته العسكرية، فهو متقدم في السن، وترك الخدمة العسكرية منذ مطلع التسعينيات، بل لكونه شخصية موصلية معروفة، وهو مؤرخ وأديب وكاتب، له كتب عدة عن تاريخ الموصل.

(79) Lister, «Profiling the Islamic State,» p. 20.

(80) Ibid., pp. 36-37.

(81) Ibid., p. 40.

(82) Ahmed S. Hashim, «The Islamic State: From Al-Qaeda Affiliate to Caliphate,» Middle East Policy, vol. 21, no. 4 (Winter 2014), p. 82.

(83) أبو رمان وشتيوي، ص 192.

(84) أبو بكر ناجي، إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة (سورية: دار التمرد، [د. ت.])، ص 118.

(85) جرجس، ص 126.

(86) رواء، ص 47.

(87) المرجع نفسه، ص 52-54.

(88) المرجع نفسه، ص 57-58.

(89) Charles B. Strozier and Catherine A. Boy, «Definitions and Dualisms,» in:

Charles B. Strozier [et al.] (eds.), The Fundamentalist Mindset; Psychological Perspective on Religion, Violence and History (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 3-4, 11.

(90) Ibid., pp. 14-15.

(91) David M. Terman, «Theories of Group Psychology, Paranoia and Rage,» in: Strozier [et al.], p. 21.

(92) Ibid., p. 28.

(93) Ibid., p. 24.

(94) بما في ذلك في الجامعات ومراكز البحث أيضًا، ولمن لا يصدق يمكن مراقبة ردات فعل بعض الأكاديميين على النقد أو على أي تهديد للمكانة الأكاديمية التي يتمتعون بها.

(95) Charles B. Strozier and Catherine A. Boyd, «The Apocalyptic,» in: Strozier [et al.], p. 31.

(96) Ibid.

(97) Charles B. Strozier, Katharine Boyd and James W. Jones, «The Charismatic Leader and the Totalism of Conversion,» in: Strozier [et al.], p. 39.

(98) Ibid., p. 41.

(99) David M. Terman, «Fundamentalism and the Paranoid Gestalt,» in: Strozier [et al.], p. 48.

(100) بلور هاينس كوهوت في مقالة له مصطلح الغضب النرجسي باعتباره ردة فعل على الجرح النرجسي، وهو مصطلح بلوره زيغموند فرويد. يُنظر: Heinz Kohut, «Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage,» *Psychoanalytic Study of the Child,* vol. 27, no. 1 (1972), pp. 360-400;

يُنظر أيضًا: Heinz Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders* (New York: International Universities Press, 1971).

(101) Terman, «Fundamentalism» pp. 52-53.

(102) Ibid., p. 55.

(103) Ibid., p. 53.

(104) Bettina Muenster and David Lotto, «The Social Psychology of Humiliation and Revenge,» in: Strozier [et al.], p. 71.

(105) Ibid., p. 72.

(106) Ibid., pp. 73-74.

(107) Farhad Khosrokhavar, «The Psychology of the Global Jihadists,» in: Strozier [et al.], p. 139.

(108) Ibid., pp. 140-141.

(109) Ibid., pp. 144-145.

(110) Ibid., p. 146.

(111) روا، ص 121.

(112) Khosrokhavar, pp. 147-148.

(113) Ibid., p. 152.

(114) Ibid., p. 153.

الفصل الثاني
من المجاهدين إلى الجهاديين ومن الجهاد إلى الجهادية

انتشرت في الإعلام الغربي مقولة لأسامة بن لادن أدلى بها في مقابلة مع شبكة «سي إن إن» (CNN) الأميركية في آذار/ مارس 1997: «نحن نحب الموت في سبيل الله مثلما تحبون الحياة». وانتشرت هذه المقولة، ولم تجرِ استعادتها غالبًا لتبرير الاستشهاد من أجل قضية عادلة فحسب، بل لتفسير «خبراء الإرهاب» العمليات الانتحارية أيضًا. ومن الواضح أن القصد لا يمكن أن يكون ما استنتجه هؤلاء أنّ المسلمين يحبون الموت استعجالًا للجنة، مثلما يحب الغربيون أو الأميركيون الحياة. إن المقصود بهذه المقولة هو تسخيرها سلاحًا نفسيًا يُرهب به التيار الجهادي الرأي العام في الغرب بالترويج أنه مؤلّف من أناس لا يخشون الموت، بل يقبلون عليه، لأن مُنيتهم هي منيّتهم، حيث يستنتج أن من الصعب مواجهة مقاتلين من هذا النوع. ودينيًا، من الواضح أن كلام بن لادن يستند إلى حديث نبوي متعلّق بالقدرة على المواجهة ونزع الخوف من القلوب: «يوشك الأمم أن تداعى عليكم، كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. فقال قائل: ومِن قلّةٍ نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذٍ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السَّيل، ولينزعنَّ الله مِن صدور عدوِّكم المهابة منكم، وليقذفنَّ الله في قلوبكم الوَهَن. فقال قائل: يا رسول الله، وما الوَهْن؟ قال: حبُّ الدُّنيا، وكراهية الموت»[115]. ومغزى هذا الحديث بالنسبة إلى من ينسبه هو ضرورة انقلاب المسلمين إلى حب الموت كي يخشاهم الأعداء.

كتب أحمد دلّال أن فكر تنظيم «داعش» الديني يكاد يقصر الإسلام في خمسة جوانب بالاستناد إلى الحديث النبوي القائل: «وَأَنَا آمُرُكُمْ بِخَمْسٍ؛ اللهُ أَمَرَنِي بِهِنَّ: بِالْجَمَاعَةِ وَبِالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ وَالْهِجْرَةِ وَالْجِهَادِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»؛ إذ تتمحور جميعها حول مبدأ الطاعة العمياء[116]. والجهاد هنا فرض عين على كل مسلم، وكذلك الهجرة إلى الأرض التي تسود فيها أحكام الشريعة. لكن الجهاد في الحضارة الإسلامية عمومًا ليس فرض عين، بل هو فرض كفاية، إنه واجب الجماعة، ومن يدعو إليه هو الإمام الذي يقود الجماعة ويمثّلها. إنه فرض جماعي وليس ملزمًا لكل مسلم بحسب رأي أغلبيّة العلماء في التاريخ الإسلامي، هذا إذا كان المقصود منه القتال، إلا إذا كان جهادًا لدفع الصائل المعتدي، فعندها يصبح فرض عين على كل مسلم، ولا ينوب فيه أفراد عن الجماعة.

لا يُعبّر القتال بالضرورة عن معنى لفظ الجهاد الأصلي ولا عن معنى المصطلح في القرآن أو في الحضارة الإسلامية عمومًا؛ فالنصوص تستخدم لفظ القتال غالبًا حين تقصده، وإن كان الجهاد يعني القتال، فهو يُستخدم غالبًا في رد الصائل (المعتدي) والدفاع عن أراضي المسلمين. ولا يُستخدم التعبير في القتال في سياق الصراع ضد مسلمين آخرين. وغالبًا ما تدعو السلطة الحاكمة إلى الجهاد، وفي ظروف تاريخية يغيب فيها الإمام تدعو إليه مرجعيات مثل العلماء ومرجعيات دينية وسياسية أخرى. ويجب أن تتوافر في المتطوعين شروطٌ، مثل: تسديد المجاهد ديونه قبل الخروج إلى الجهاد، وإذن الوالدين في حالة القاصر، والاطمئنان إلى أنّ عائلته يمكن أن تُعيل نفسها وغيرها من الشروط. فكيف وصل الأمر ببعض منظّري تنظيم الدولة إلى إباحة خروج المرأة والقاصر للجهاد من دون إذن الوالدين في حالة «جهاد الدفع»؟ (هذا إذا سلّمنا أنه جهاد دفع وفرض عين، باعتبار الجهاد ضد الطواغيت والكفّار في أي بلد مسلم هو دفع للصائل).

وردت كلمة الجهاد ومشتقاتها في القرآن 41 مرّة، 10 منها فقط تتعلق بالقتال، وما عدا ذلك، فإنّ الاستسلام أو التسليم بالعقيدة الإسلامية يتطلّب جهادًا ضد الأنانيّة والأهواء والنزعات الفرديّة وتحمّل الشدائد. هذا كلّه جهاد؛ وهذا ليس تفسيرًا متأخرًا للجهاد، بل هو قديم متجذّر في صلب العقيدة الإسلامية[117]. والقتال في سبيل العقيدة هو جهاد أيضًا بالطبع. لكن مسألة القتال ارتبطت بالظروف، وفي

كثير من الحالات طالب القرآن المسلمين بعدم القتال وضبط النفس، وفي حالات معيّنة دان العدوان (انظر: سورة النحل، وسورة الحج، وسورة البقرة)، أو كان يأمر أحيانًا بالتعايش مع أهل الكتاب (سورة الأنفال)، وفي ظروفٍ أخرى طلب من المسلمين إخضاع أهل الكتاب بالقوة (سورة التوبة)[118]. لكنّ المشكلة أنّ مضامين آيات القرآن تضاربت في بعض الحالات، ولم تُرتب زمنيًّا بحسب النزول. ونشأت آلية النسخ بالترتيب الزمني في تفسير القرآن؛ وثمة آراء مختلفة حول هذا الموضوع. ولذلك يفترض أن تُفهم الآيات في سياقها المتعلق بأسباب النزول، وفي مدى عموميّة الأمر الإلهي أيضًا، هل هو متعلّق بحالة معيّنة، أم يتضمّن قيمةً أخلاقيّة كونية ترتبط بروح الدين الإسلامي نفسه ومقاصد تشريعه؟ عندها يمكن فهم التضارب بحسب الحالات والمضامين وليس بحسب الترتيب الزمني، وتتضاءل الحاجة إلى آلية النسخ في التفسير. فيمكن المؤمن أن يبقى على قناعته أن كل ما قيل في القرآن صحيح؛ وكله مقدّس، لا يجوز أن يُغيَّر فيه حرف، ولا تنسخ فيه سورة سورة أخرى، لكن بعضه صحيح في موقف معيّن وسياق محدد، وبعضه يصح لنبي رسول لا لبشر عاديين، وبعضه الآخر صحيح لكل زمان ومكان. كل شيء بحسب السياق وبحسب درجة الخصوصية والعمومية، فثمة سور موضوعها واقعة محددة، وأخرى تعمّم مقولة أو عبرة ومغزى من حدث معيّن، وأخرى تتناول مباشرة قيمة كونية عامة لكل زمان ومكان.

مع أنّ النزعة العامة في تفسير القرآن في مرحلة قيام الإمبراطورية الإسلامية ونزعتها التوسعية منذ العهد الأموي، ولا سيما في الصراع المتواصل مع الروم، أو في حالة الدفاع عنها ضد الغزاة والمحتلين، أو في حالة انقسامها إلى إماراتٍ متخاصمة، أدّت إلى التشديد على الآيات والسور التي تدعو إلى القتال وعدم التقاعس، كما في حالة سورة التوبة. ومع ذلك، فحتى هذه السور والآيات التي تشدد على القتال إنما تتحدث عن قتال المسلمين من يقاتلهم، فهذه هي القاعدة العامة. وتدعو أيضًا إلى التوقف عن القتال إذا جنح الأعداء للسلم، أو إذا تابوا وأقاموا الصلاة.

كان الغزو المتبادل بين القبائل والقتال بحسب كارين آرمسترونغ وغيرها هو الوسيلة الوحيدة لتوزيع الموارد الشحيحة في الجزيرة العربيّة، وهذا ما عاد متاحًا في ظل الإسلام. والحل الذي قدّمه عمر بن الخطاب هو «غزو الأراضي الغنيّة المجاورة للجزيرة العربيّة، والتي كانت تعمّها الفوضى بعد الحروب البيزنطية – الفارسية»[119]. والحقيقة أنّ كثيرًا من البلدان فُتح بالتفاوض أو بالاستسلام وليس بالقتال، ولم يُفرض الإسلام على سكان البلدان المفتوحة، وبقي اليهود والمسيحيون والزرادشتيون على دينهم (إذا رغبوا) واعتُبروا أهل ذمة (ونضيف إلى ما عددته آرمسترونغ المجوس أيضًا)، أي محميين في ظل الإسلام. وهذا تطبيق لنظام كان قائمًا في حالة الفرس. ففي فارس كان أهل الذمّة غير الزرادشتيين يديرون شؤون حياتهم بأنفسهم ويدفعون الجزية في مقابل الحماية العسكريّة. أما السكان الذين خضعوا لحكم بيزنطة، فكان هذا بالنسبة إليهم إنجازًا، لأنّ الإمبراطورية البيزنطية حاولت فرض كنيسة واحدة على السكان[120].

في مراحل القتال في القرون اللاحقة، اختُلقت بشأن القتال أحاديث كثيرة، لها أوّل وليس لها آخر، مثل: «إِنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَهْبَانِيَّةً، ورَهْبَانِيَّةُ أُمَّتِي الجِهَادُ في سَبِيلِ الله»، كما ورد عند ابن أبي عاصم في كتاب **الجهاد**. وفي موضع آخر أن النبي أوصى رجلاً، فقال: «عليكَ بالجَهاد فإنه رهبانية الإسلام» (وهي أحاديث إسنادها ضعيف بحسب ما يصرّح به مصدرها نفسه)[121]. وهناك أحاديث أخرى تُعدّد خصال الشهيد، كما روى الترمذي: «لِلشَّهِيدِ عِنْدَ اللَّهِ سِتُّ خِصَالٍ: يُغْفَرُ لَهُ فِي أَوَّلِ دَفْعَةٍ، وَيُرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الجَنَّةِ، وَيُجَارُ مِنْ عَذَابِ القَبْرِ، وَيَأْمَنُ مِنَ الفَزَعِ الأَكْبَرِ، وَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ تَاجُ الوَقَارِ؛ اليَاقُوتَةُ مِنْها خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، وَيُزَوَّجُ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ زوجة مِنَ الحُورِ الْعِينِ، وَيُشَفَّعُ فِي سَبْعِينَ مِنْ أَقَارِبِهِ»[122]. وهي أحاديث ومرويات تشكلت عبر الزمن في مراحل الصراع مع الروم البيزنطيين (والفرنجة الصليبيين لاحقًا) لرفع معنويات المقاتلين

ومكانتهم في التديّن الشعبي والثقافة الشعبية عمومًا. وساهم في ترسيخها، وربما تآليفها فئة العلماء الذين شاركوا بأنفسهم في الجهاد على الثغور.

في مسألة تفسير الهدف من الجهاد، يقتبس الكاتب عبد الله بن يوسف الجديع من ابن القيم، بقوله: «هو أن تكون كلمة الله هي العليا، ويكون الدّين كله لله»[123]. وفي رأينا أن عبارة «الدين كله لله» لا تعني أن كل شيء هو دين (أي أنّ مجالات الحياة هي كلها دين ويجب أن تطبّق عليها الشريعة)، كما تُفسّر أحيانًا في محاجّات ضد العلمانية، بل كما فسّرها ابن هشام ببساطة أن العبادة لله وحده لا يُعبد معه أحد[124]. فالمقصود من الجهاد هو الدفاع عن الدين لردّ العدوان ودفع الظلم، أو «جهاد المعتدي على الحق وأهله بمنعه من العدوان وصدّه»؛ ويستشهد بالآيات التي أمرت المسلمين بقتال الأعداء ممن بدأ بقتالهم، وحرّمت البدء بالعدوان. كما أوجب أن يكون للقتال غاية لها نهاية؛ أي أن يتوقف القتال حال انتهاء العدوان عليهم. ويشير إلى أن هذه الآيات مُحكَمة لم تُنسخ[125]:

• (يسألونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللهِّ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللهِّ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا) (البقرة: 217)

• (وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللهّ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ * وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللهّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهَّ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوَانَ إِلا عَلَى الظَّالِمِينَ) (البقرة: 190–193).

يمكن أيضًا الاستشهاد بالآيتين التاليتين في وصف العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين[126]: (لَا يَنْهَاكُمُ اللهَّ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَّ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهَّ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) (الممتحنة: 8–9).

عندما استُخدم مصطلح الجهاد حديثًا، كان ذلك لغرض النضال ضدّ الاستعمار من حركات وطنيّة محليّة حاولت أن تمنح القتال ضد المستعمِر بُعدًا دينيًّا، فكان المناضلون مجاهدين. وحتى في تونس العلمانية مثلًا، أُطلق على الحبيب بورقيبة في الخمسينيات من القرن الماضي لقب المجاهد الأكبر في أثناء قيادته النضال ضد الاستعمار، وأُطلق عليه لقب صاحب الجهادين خلال الستينيات تدليلًا على جهاد الاستقلال وجهاد بناء الدولة التونسية. واستمر هذا لقبه طوال فترة حكمه حتى عام 1987.

أمّا «الجهاديون»، فصفة لم يعرفها الإسلام في الماضي. إن مصطلحي «الجهاديون» و«الجهاديّة» هما عمليًّا تعبيران عن أدلجة حديثة للجهاد، أو تحوّله إلى هدف قائم بذاته. وبدأت أدلجة الجهاد بصيغته الحديثة تلك في كتابات سيّد قطب، ولاحقًا عند عبد السلام فرج في كتاب **الفريضة الغائبة** (1980)[127] الذي جعل الجهاد فرض عين وليس فرض كفاية، وفي دعوة الفلسطيني الإخواني القطبي عبد الله عزام إلى الجهاد ضد الاتحاد السوفياتي عسكريًا بعد تدخّله لمصلحة النظام الشيوعي في أفغانستان[128].

استند فرج في كرّاسته الشهيرة إلى فتوى ابن تيمية بالحكم على الحكّام المسلمين بالردة، حتى وإن كانوا

ينطقون بالشهادتين، ويُبيّن في مفهومه لـ «الطائفة الممتنعة» أن عقوبة المرتدّ هي القتل على خلاف الكافر الأصلي؛ إذ إن عقوبة المرتدّ أعظم، «وإذا كانت الردّة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردّة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه». وكذلك فتواه في الباب نفسه: «كل طائفة خرجت عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة فإنها يجب قتالها باتفاق أئمة المسلمين، وإن تكلّمت بالشهادتين، فإذا أقروا بالشهادتين وامتنعوا عن الصلوات الخمس وجب قتالهم حتى يصلّوا، وإن امتنعوا عن الزكاة وجب قتالهم حتى يؤدوا الزكاة كذلك، وإن امتنعوا عن صيام شهر رمضان أو حج البيت العتيق، وكذلك إن امتنعوا عن تحريم الفواحش أو الزنا أو الميسر أو الخمر أو غير ذلك من محرّمات الشريعة، وكذلك إن امتنعوا عن الحكم في الدماء والأموال والأعراض والأبضاع ونحوها بحكم الكتاب والسنّة»[129].

في مقارنته بين الحكّام في العصر الحديث والتتار في المرحلة التي عاش فيها ابن تيمية، يستند فرج مجددًا إلى فتوى الأخير في وصفه التتار بـأنهم زناديق وفاسقون «وإن كان فيهم من يصلّي ويصوم فليس الغالب عليهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة»[130]. وقال فرج في هذا الكتيب بوجوب قتال السلطة الحاكمة استنادًا إلى فتوى ابن تيمية في قتال التتار: (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ للهِّ) (البقرة: 193) «والدين هو الطاعة، فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله»[131]. ودعا فرج إلى مقاتلة جميع من يقاتل في صفوف الحكّام الخارجين عن شريعة الله، حتى المكرهين منهم[132]. وبالنسبة إليه، القول إن الالتفات إلى العبادات وطاعة الله هو السبيل لتحقيق رفعة الإسلام والمسلمين، يُهلك قائله ومن استمع إليه؛ إذ إن الجهاد هو الفريضة الأعلى في قمة العبادات، مشيرًا إلى وصف الرسول الجهاد بأنه ذروة سنام الإسلام، كما يُحذر من ترك الجهاد والانشغال بالسياسة، مستشهدًا أيضًا بأحاديث نبوية من نوع: «من لم يغزُ أو تحدّثه نفسه بالغزو مات ميتة جاهلية أو على شعبة من النفاق»، و«أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[133].

يؤجل فرج مسألة وجوب تحرير «الأراضي المقدسة» (فلسطين) إلى ما بعد إقامة الدولة الإسلامية، وبرّر ذلك بأن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد، كما أن النصر في فلسطين سيُحسب لمصلحة الحاكم الكافر في مصر، ومن ثم فإن القتال يجب أن يكون تحت راية وقيادة إسلاميتين، كما يُحمّل مسؤولية وجود الاستعمار بوجود الحكام الكفار، وبالتالي فإن القضاء على الاستعمار يبدأ بالقضاء على هؤلاء الحكّام[134].

أيد فرج القول إن آية السيف[135] نسخت الآيات كلها التي قبلها في تحديد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين؛ ويشير إلى تفسير الحافظ ابن كثير في هذه المسألة، بقوله: «قال فيها الضحّاك بن مزاحم: إنها نسخت كل عهد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين أحد من المشركين، وكل عقد، وكل مدة. وقال العوفي، عن ابن عباس في هذه الآية: لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة، منذ نزلت براءة»[136].

نلاحظ أن المزاج المتطرف لعبد السلام فرج في الذهاب إلى تبرير العنف الحركي المعاصر بتسخير سور من القرآن وأحاديث نبوية والتراث الفقهي انتقائيًا، أنتج، على إيجازه وبساطته، نموذجًا للتقليد في الفكر السلفي الجهادي عمومًا، فجميع الأمثلة يتكرر لاحقًا عند منظّري هذا التيار، والأهم من ذلك أن النهج التبريري يتكرر، وأقصد الاستناد الانتقائي إلى النصوص لتبرير سياسات عنيفة راهنة.

وردًّا على من تحفّظ على القتال بحجة وجود مسلمين في جنود الأعداء، ومنهم من خرج مكرهًا للقتال، أو من استخدمهم العدو حاجزًا للحماية من الهجوم وصدّه، أكد فرج مجددًا ضرورة المضيّ في قتالهم على الرغم من ذلك كله، حتى لو أدّى إلى مقتلهم، فمن قُتل يُعدّ شهيدًا. ويعضد كلامه بفتوى ابن تيمية في قتال

التتار ومن شكك في قتالهم للحجة ذاتها[137].

وبحجج واقتباسات من التراث يتكرّر جميعها لاحقًا في «الفقه» السلفي الجهادي، وصولًا إلى شرعيي جبهة النصرة وتنظيم الدولة، برّر فرج الخداع في الجهاد وكذب المقاتل المسلم أمام العدو، وإظهار موالاته الكاملة له في الحرب حتى لو تضمّن ذلك إظهار الكفر والشرك؛ إذ يشير هنا مبررًا ذلك إلى حادثة مقتل كعب بن الأشرف على يد محمد بن مسلمة بعد أن استأذن من الرسول بأن يكذب عليه ويخادعه بعد أن أمره الرسول بقتله[138]. كما برّر أيضًا «جواز انغماس المسلم في صفوف الكفار إن كان ذلك مصلحة للمسلمين»، مستندًا ثانية وثالثة إلى ابن تيمية في ذلك بذكره قصة أصحاب الأخدود والغلام الذي أمر بقتل نفسه لمصلحة الدين، وأن الأئمة الأربعة أجازوا ذلك[139]. وأجاز أيضًا مقاتلة الكفار من دون سابق إنذار، حتى لو لم تبلّغهم دعوة الإسلام، مشيرًا إلى استخدام الرسول عنصرَي المفاجأة والمداهمة عندما أغار على بني المصطلق وهم غارُّون (غافلون) يسقون أنعامهم وقتل مقاتليهم وسبى أموالهم وأبناءهم ونساءهم، ومنهنّ جُوَيرية بنت الحارث التي تزوجها النبي في ما بعد[140].

في حكم الجهاد، يبيّن فرج أنه نوعان، فإما أن يكون فرض كفاية وإما فرض عين. الأول هو ما يسمى جهاد الطلب؛ أي أن يقوم به بعض المسلمين القادرين على إتمامه، نيابة عن الأمة كلها، وإن لم يقم به أحد أثم جميع المسلمين. ويقع هذا الفرض في حال كان الكفار في بلاد المسلمين حتى لو لم يحشدوا لقتال المسلمين. ويستشهد بالآية: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) (التوبة: 122)، والآية: (انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ) (التوبة: 41)، وكذلك الحديث النبوي القائل: «لا هجرةَ بعد الفتح، ولكن جهاد ونيَّة، وإذا استُنفرتم فانفروا»[141]. أما الجهاد بوصفه فرض عين، فهو جهاد الدفع الذي يترتب على المسلمين عندما يحتل العدو بلدًا مسلمًا؛ إذ يصبح فرضًا واجبًا على جميع المسلمين، رجالًا ونساءً شبابًا وشيوخًا. ويحق للمرأة أن تخرج في هذه الحالة للجهاد من دون إذن زوجها، والولد من دون إذن والديه، والغلام من دون إذن سيده، والمدين من دون إذن غريمه. ويؤكد أن الفقهاء الأربعة اتفقوا على هذا[142]. لذلك، ولغرض الاستفادة من هذه الشروط السهلة، جعل السلفيون الجهاديون حروبهم كلها جهاد دفع، فأي بلد مسلم هو بلد جميع المسلمين بحكم الانتماء إلى الأمة الإسلامية. فالجهاد ضد المعتدي على أي بلد إسلامي، ولو كان بعيدًا، هو فرض عين على المسلم في أي مكان.

اعتمد عبد الله عزام في دعوته إلى الجهاد ضدّ السوفيات في أفغانستان، وفي مقالته الطويلة **إلحق بالقافلة،** على الشافعي الذي أفتى أن الجهاد فرض عين في حال تعرُّض المسلمين للعدوان. وفي العصر الحديث، وفي وسائل المواصلات الحديثة، أصبح الجهاد واجبًا على جميع المسلمين المقيمين في ذلك البلد وغير المقيمين فيه. وبعد تحرير أفغانستان، يجب أن ينطلق المسلمون لتحرير فلسطين ولبنان وبخارى وتشاد وإريتريا والصومال والفيليبين وبورما واليمن الجنوبي وطشقند وإسبانيا[143]. لكن عزام لم يدعُ إلى قتل المدنيين، ولم يكفّر المسلمين. كان جهاده كلاسيكيًّا ضد ما اعتبره احتلالًا أجنبيًا لبلاد المسلمين، حيث انطلق في اعتباره الجهاد فرض عين على كل مسلم، من أنهم أمة واحدة، والاعتداء على أي جزء من بلاد المسلمين عدوان عليها كلها، ما يحوّل الجهاد إلى فرض عين على كل مسلم، وكأن العدوان جرى ضد بلده. وفي رأي توماس هيغهامر، شكّل التعاون بين كمال السنانيري المُوفد من حركة الإخوان المسلمين في مصر وعبد الله عزام أساس حركة التجنيد، أي إنّ الرابطة الأولى لتجنيد المجاهدين أتيحت بتسخير شبكة علاقات حركة الإخوان المسلمين[144]، واستمر عزام في استخدام هذه الشبكة في الأردن ومصر وغيرهما خلال وجوده في أفغانستان. واستخدم عزام، القطبيّ (نسبة إلى سيّد قطب) الهوى، التعبئة الدعائية ضد «الملحدين والنصارى

الصليبيين» (الشيوعية والمسيحية)، كما استخدم شبكات الإخوان المسلمين ولغة الإسلام الشعبي في الترويج لأساطير حول كرامات الشهداء ومعجزات المجاهدين في الحرب.

لم يلجأ جهاديو الثمانينيات الذين وفدوا إلى أفغانستان للقتال مع المجاهدين الأفغان ضد الاحتلال السوفياتي، إلى عمليات إرهابية؛ إذ لم يستهدفوا المدنيين، ولا حتى المدنيين السوفيات الموجودين بكثرة في بعض دول العالم العربي. ولم يكن التوافد ممكنًا لولا تشجيع بعض الدول، ولا سيما المملكة العربية السعودية والولايات المتحدة. وكانت ميول قسم كبير من المتطوعين سلفيّة بالتأكيد، وصُدم بعضهم من ممارسات التديّن الشعبي الأفغاني التي رأوا فيها ممارسات «بدعية» «شركيّة»، لكنّهم لم يصلوا إلى درجة محاولة فرض تصوّرهم للإسلام «النقي» على المجتمع، ولا سيّما أنّ عددًا كبيرًا منهم تألف من مسلمين عاديين جذبهم الجهاد ضد الاحتلال في مرحلة أغلقت فيها الدول العربية الحدود أمام الكفاح المسلّح ضد إسرائيل؛ ووفد عدد كبير منهم إلى أفغانستان للنضال ضد احتلال أجنبي في نوع من جهاد الطلب. ولئن كان هؤلاء مدفوعين بدوافع دينية، فإنهم لم يكونوا إسلاميين بالضرورة، وربما أصبح بعضهم كذلك في أفغانستان؛ أما النواة الصلبة لتنظيم التطوّع والتدريب وغيرهما، فكانت من الإسلاميين.

الفرضية الرئيسة لكتاب هيغهامر حول السلفية الجهادية في المملكة العربية السعودية، هي أنّ الدعوة إلى الوحدة الإسلاميّة والأمّة الإسلاميّة من أهم محرّكات التطوع للجهاد في البلدان الإسلاميّة الأخرى. وكان تبنّي المملكة شعار الوحدة الإسلامية في عهد الملك فيصل متعلقًا بالصراع مع التيار الناصري والقومية العربيّة. وشكّل هذا الشعار تحولًا كبيرًا في السياسة السعودية، لأنّ الوهابيّة غالبًا ما كفّرت باقي المسلمين[145]. وأصبحت رابطة العالم الإسلامي التي دعمتها السعودية، وأُسّست في عام 1962، الغطاء التمويلي لنشاطات وحدويّة إسلاميّة، ليست بالضرورة رسميّة، بل غالبًا ما كانت مجتمعيّة أو شعبيّة. وبُذلت جهود كثيفة في الدعاية وفي بناء الجمعيات وغيرها، أدّت في النهاية إلى تنامي النزعة الوحدويّة الإسلاميّة الشعبويّة في الثمانينيات. كما ساهم في ذلك نشوء منظمة المؤتمر الإسلامي في عام 1969، التي أبدت اهتمامًا بأي صراع يكون مسلمون طرفًا فيه.

يرى هيغهامر أن عاملين رئيسين وقفا خلف هذا الاهتمام الرسمي السعودي اللاحق بمسألة الوحدة الإسلاميّة؛ **الأول** انتصار الثورة الإيرانية التي نازعت المملكة على قيادة العالم الإسلامي، و**الثاني** الأزمة الاقتصاديّة التي نجمت عن تراجع أسعار النفط، وصعود حركة الصحوة في أواخر الثمانينيات، فاحتاجت المملكة إلى أن تصرف التذمّر المحلي بعيدًا عنها[146]. وينسى الكاتب، في رأيي، التفاعل بين نزوع الناس إلى الدين من جهة، ومحاولة السلطة إرضاء هذا المزاج من جهة أخرى في حالة الأزمات؛ فالإرضاء نفسه لا ينفي وجود نزعة دينيّة في الأصل، بل يؤكد وجودها. كما أنّ احتلال جهيمان الحرم المكي في عام 1979 أدّى إلى إبطاء عمليّة رافقت الطفرة النفطية منذ السبعينيات، وهي عملية لبرلة نسبيّة وتحرّر اجتماعي. وأصبحت هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أكثر نفوذًا في المملكة، وجرى التراجع عن بعض الإصلاحات وإغلاق دور السينما القليلة التي كانت قائمة، كما مُنعت المذيعات من الظهور على شاشة التلفزيون[147].

لا شك في دعم السعودية المجاهدين ضد السوفيات في أفغانستان، بما في ذلك دعم التطوّع الجهادي إلى هناك، وشكّلت رابطة العالم الإسلامي إطارًا مناسبًا للتجنيد. وكتب هيغهامر أنّ مندوب رابطة العالم الإسلامي في بيشاور منذ عام 1986 وائل جليدان، وهو صديق مقرّب من أسامة بن لادن، كان أحد أوائل أعضاء مكتب الخدمات التابع لعبد الله عزام[148]. وشكّلت الرابطة وجمعية الهلال الأحمر السعودي إطارين لجمع التبرعات وحتى لتوريد السلاح في بعض الحالات[149]. وكان العلماء الرسميون الوهابيون الطرف

الوحيد عمليًا الذي تردّد في الدعوة إلى الجهاد في آفغانستان؛ إذ لم يروا فيه فرض عين، واعتبروه، خلافًا لعبد الله عزام، فرض كفاية. كما أنّهم لم يعتبروا المجاهدين الأفغان على الطريق الصحيحة، ودفعوا المملكة إلى تمويل عبد رب الرسول سياف تحديدًا، مع أنّه شكّل تيارًا هامشيًا، وذلك لأنهم عدّوه سلفيًا تلقّى تدريبه الديني في السعودية. والغريب أنّ الشيخ سفر الحوالي انتقد التجنيد للجهاد في أفغانستان ضد السوفيات وانتقد عبد الله عزام، لأنه رأى في حينه أن من سوف يقطف النتائج هو أميركا. لكن قضيّة التجنيد حازت شعبيّة في النصف الثاني من الثمانينيات. وأفتى الشيخ عبد العزيز بن باز بضرورة «نصرة الأشقاء الأفغان» بالمال أو النفس أو الاثنين معًا، كلٌّ بحسب قدرته، لكنّه لم يصرّح يومًا أنّ الجهاد فرض عين[150]. ولم يتوجّه العرب بعدد كبير إلى أفغانستان، إلا في النصف الثاني من الثمانينيات[151]، وقبل ذلك وصل بضع عشرات فقط من المقاتلين خلافًا لما يُعتقد غالبًا.

أما في البوسنة، فما قيّد المشاركة الجهادية هو أنها لم تكن «خارج القانون الدولي» خلافًا لأفغانستان، فالعالم كان مهتمًّا بها وتدخّل الناتو في النهاية. كما كان المسلمون البوسنيون عمومًا علمانيين. يُضاف إلى ذلك أنّ الإسلاميين العرب اكتسبوا سمعة سيئة من تجربة مصر والجزائر بعد أفغانستان[152]. لكنّ الحكومة السعوديّة دعمت نضال البوسنيين تحت شعارات التضامن الإسلامي، ولا سيّما عبر السماح بجمع التبرعات والدعم المالي المباشر من الحكومة.

كان عزام يتجوّل في الدول الإسلامية، ويدخل حتى المدارس للدعاية والدعوة إلى الجهاد في أفغانستان. كما كتب مقالات صحافية جمعها لاحقًا في كتاب سمّاه **آيات الرحمن في جهاد الأفغان**، أكثر فيها من وصف عجائب المقاتلين الأفغان الخارقة وكرامات الشهيد بعد سقوطه من خلال جمع قصص غريبة وأساطير قدّم لها بمقدمة حول كرامات الرسول والصحابة في التراث كي يظهر أن ثمة سوابق، وأن المسلم يؤمن بالعجائب[153]، وذلك خلافًا لما هو رائج عن اختلاف الإسلام عن المسيحية في هذا الموضوع. كما ألّف كتبًا، مثل **الدفاع عن أراضي المسلمين** و**إلحق بالقافلة** وغيرهما، جادل فيها أن الجهاد ليس فرض عين فحسب، بل قام بأسطرته.

عاد كثيرون من المتطوعين العرب إلى بلادهم بعد الانسحاب السوفياتي من أفغانستان في شباط/ فبراير 1989، لكنّ قسمًا منهم بقي يتدفّق إلى هناك حتى نيسان/ أبريل 1992 عندما احتل المجاهدون كابول[154]، أو ذهب إلى بؤر توتر أخرى في بعض مناطق العالم الإسلامي.

بعد ذلك، طوّرت حركة الجهاد دينامية خاصّة بها، فبعض المجاهدين أصبح جهاديًا، حيث وصل من أفغانستان إلى البوسنة، ووصل بعضهم إلى الشيشان، ووصلت مجموعة حتى إلى الفيليبين والصومال[155]. وعلى الرغم من الضجة كلها، لم يتجاوز عدد الأفغان العرب الذين التحقوا بالمقاتل الشهير خطّاب (سامر السويلم) في الشيشان المئة. ويبدو أنّ خطّاب لم يوافق على خط بن لادن بفتح معركة ضد الولايات المتحدة، كما لم يوافق على استهداف المدنيين، وواصل ما يمكن تسميته «الجهاد الكلاسيكي».

من الواضح أنّ الدافع الرئيس للمجاهدين الأوائل كان الدفاع عن المسلمين وبلاد المسلمين ضد غير المسلمين، ولا سيّما في حالة الاحتلال الأجنبي. ربما أضيفت إلى ذلك دوافع أخرى، مثل الرغبة الحقيقية في القتال والاستشهاد بدوافع دينية، والمغادرة إلى أرض الجهاد بسبب أزمات شخصيّة، أو الرغبة في المغامرة وحمل السلاح، لكن العداء للحكام المحليين، أو للولايات المتحدة لم يكن دافعًا رئيسًا في تلك الفترة. وكان الجهاد في بعض الحالات هروبًا من أزمة خاصة محلية اقتصادية، أو أزمة شخصية يمر بها المتطوع للجهاد أو مشكلات عائلية أو تعليمية أو مهنية تدفعه إلى المغادرة، ونوعًا من المغامرة وحتى نوعًا من الهجرة البديلة

آحيانًا التي تمنح حياة الشخص هدفًا ومعنى.

لا يجوز إهمال دور العلاقات الشخصية في قرار الالتحاق بالجهاد في تلك الفترة، فنحن لم نسمع عن حالات تطوع واسعة أو إقبال على التوجّه إلى أفغانستان أو غيرها نتيجة للدعاية مباشرة، وإنما من خلال أشخاص وعملية طويلة نسبيًا من التأثر تؤدي فيها العلاقة الشخصية أو القرابة دورًا مهمًا.

في نهاية مذكّرته الاستراتيجية التي تعتبر من مصادر السلفية الجهادية، يعرض عبد الله بن محمد تاريخ المسار الجهادي العام منذ انطلاقته الفكرية الأولى، مقتبسًا من دراسة سابقة له عنونها بـ «دراسة استراتيجية خاصة بالصراع العالمي ومكان التيار الجهادي منه». وفيها يعود إلى الأساس الفكري للتيار الجهادي في كتب أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب الذي اعتمد على فقه ابن تيمية أساسًا شرعيًا له، مع الإشارة إلى أهم ثلاثة رموز تاريخية للتيار الجهادي: سيّد قطب وعبد الله عزام وأسامة بن لادن[156]. ثم فصّل مسار التيار الجهادي (وتحديدًا السلفية الجهادية) بمراحله المتعددة بعد سقوط الخلافة 1342هـ/ 1923م؛ حيث بدأ بمرحلة «الجهاد الشعبي» التي افتقر خلالها التيار إلى الفكر الجهادي والرؤية السياسية الواضحة، ثم إلى مرحلة «الجهاد القُطري» التي استندت إلى أفكار سيّد قطب والمودودي، وثالثًا مرحلة «الجهاد الإقليمي» التي عدّها محطة تحوّل لجميع الحركات الجهادية من حركات فاعلة في مناطقها المحدودة لتنتقل للعمل إلى خارج حدود بلدانها وتتركز في أفغانستان لتندمج فكريًا مع بزوغ نجم عبد الله عزام، ووصولًا إلى المرحلة الأخيرة «الجهاد العالمي»، التي بدأت مع لحظة دخول «الغزو الصليبي» الكويت في عام 1990؛ حيث مثّل ذلك الحدث نقطة تحوّل تاريخي بالنسبة إلى المسار الفكري الجهادي، وقام في أثرها أسامة بن لادن باستغلال الحدث، ووضع هدفًا استراتيجيًا لجمع جهود المجاهدين المتناثرة وتأسيس الجبهة الإسلامية العالمية في عام 1998، إلا أنه فشل في ذلك في حينه[157]. ويختم المذكرة بعرض تاريخي موجز لتأسيس تنظيم قاعدة الجهاد، وصعود تهديده ليصبح، في رأيه، الخطر الأهم بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأميركية وعالميًا[158].

من المنطقي أن يكتب منظّر جهادي تاريخ الجهاد وكأن خيطًا واحدًا يجمعه من عهد الرسول وصولًا إلى تنظيم القاعدة. ومن الطبيعي ألا يرى فرقًا بين السلطان العثماني وهارون الرشيد باعتبارهما خليفتين. لكن في الحقيقة ليس من صفة جوهرية تجمع هذه الظواهر تحت مسمى واحد، ولا علاقة بين جهاد عمر المختار وعبد الكريم الخطابي ضد المستعمرين (الذي يسميه هو جهادًا شعبيًا) وبين الجهادية في عصرنا. وربما ليس هناك ما يجمع مجمل الجيل الأول من المجاهدين الأفغان ضد الاحتلال السوفياتي لبلادهم، الذين ضمّوا قبائل وطرقًا صوفية ونزعات جهوية واستقلالية مع الجهاديين المتنقلين من بلد إلى آخر طلبًا للجهاد الذي أصبح عندهم «رسالة خالدة». كما أقترح هنا أن نميّز بين رفع قيمة الجهاد بوصفه فريضة في فكر حركات منشقة غالبًا عن الإخوان المسلمين، مثل الجهاد الإسلامي في مصر والطليعة المقاتلة في سورية في نهاية سبعينيات القرن الماضي وبداية ثمانينياته، دعت إلى الخروج على الحكّام المسلمين والجهاد ضدهم، والدعوة إلى الجهاد ضد احتلال أجنبي، وإن قاد الدعوة وروّج لها إخوان قطبيون مثل عبد الله عزام؛ إذ لا يجوز أن نعتبر كل شاب سعودي استجاب للدعوة وجنّد مقاتلين إلى أفغانستان مقرّبًا من هذا الفكر، أو من فكرة الجهاد كما تبلورت لدى الحركات الجهادية في مصر وسورية في المرحلة ذاتها، مثل الطليعة المقاتلة والجهاد الإسلامي.

يتطلّب تحليل الجهاد التمييز بين فهمه في المراحل التاريخية، والتمييز أيضًا بين تديّن شعبي وحركي ومؤسسي، وقمنا بذلك في دراسات أخرى، لكن هذه عبارة عن Ideal Types بلغة ماكس فيبر؛ إذ لا نعثر على أيٍّ من أنماط التديّن هذه نقيًا ومنفصلًا وبشكله النموذجي. ولا شك في أن الجهاد ضد الاستعمار الأجنبي،

سواء أَسُمّي دفعًا للصائل أم مقاومة للاحتلال، هو الأكثر قربًا من التديّن الشعبي. وتاريخيًا ساهم فيه عموم الناس من المسلمين وحتى الفرق الصوفية والعلماء، ولا سيما في حالة الدفاع عن الوطن والجماعة، وليس للدفاع عن أمة إسلامية مجردة. وارتبط التوجه إلى أفغانستان طلبًا للجهاد بالتوجهات الحركية التي ترى المسلمين في كل مكان أمة واحدة وبمصالح الدول التي دعمت ذلك. لكن عزام وغيره لم يستغنوا عن الحكايات التي تجتذب التديّن الشعبي عن دور الملائكة في المعارك، وبطولات المجاهدين الخارقة التي تذكّر بقصص الصحابة في مرحلة أسطرتهم، وكرامات الشهداء وروائح المسك المنبعثة منهم. كما نجد أن تيار السلفية الجهادية الذي تولّد منه تنظيم الدولة لجأ أيضًا إلى قصص التديّن الشعبي في لحظاته الصعبة، وإن كان أبعد عن الجهاد الكلاسيكي منه. فهذا أبو مصعب الزرقاوي (محمد أحمد الخلايلة) بعد معركة الفلوجة الثانية (7 تشرين الثاني/ نوفمبر – 23 كانون الأول/ ديسمبر 2004) التي سيطرت فيها القوات الأميركية والحكومة العراقية على المدينة، يرسل رسائل صوتية[159] لرفع المعنويات على خلفية الخسائر الجسيمة. ففي سبيل تهدئة نفوس المجاهدين، سعى الزرقاوي إلى تبشيرهم بـ «أنواع النصر الخفي الذي لا يراه إلا المؤمنون»، مستدعيًا قصة الحجاج بن يوسف عندما قتل سعيد بن جبير بأنه «ذاق ألوان العذاب النفسي، حتى كان لا يهنأ بنوم، ويقوم من فراشه فزِعًا، ويقول: 'مالي ولسعيد؟' حتى مات وهو في همّه وغمه». ومن ثمّ، فإنه يستبصر للعدو الأميركي أنه «مع بطشه وتجبّره بالعتاد والسلاح؛ إلا أنه يلقى من الهوان النفسي والكسر المعنوي ما لو صبّ على الجبال لتصدّعت»[160]. ثم ينتقل إلى التحريض الطائفي، مشيرًا إلى تواطؤ «الرافضة» مع العدو بعد مشاركتهم في الحملة العسكرية على الفلوجة، وبتوجيهات من السيستاني، وإلى قيامهم بـعمليات استباحوا فيها أرواح السنّة و«جعلوا يقتحمون بيوت الله الآمنة ويدنّسونها، ويعمدون إلى تعليق صور شيطانهم السيستاني على الجدران ويخطّون عليها بحقد: 'اليوم أرضكم وغدًا عرضكم'»، مُدّعيًا أن 90 في المئة من الحرس الوطني هم من الشيعة والباقي من قوات البشمركة الكردية، مستشهدًا باقتباس يصفهم بـ «أنهم بذرة نصرانية، غرستها اليهودية، في أرض مجوسية»[161]. ثم ينتقل إلى سرد الكرامات والعجائب، مثل «بعض الإخوة قد قاسوا الجوع أيامًا عديدة، وبعد رجاء وحسن يقين بالله عزّ وجلّ عثروا على بطيخة كبيرة، فلما فتحوها إذا بها حمراء كأحسن ما تكون، فأكلوا منها أيامًا يشبعون ويحمدون ويتعجّبون». ومعلوم أن البطيخ ليس هذا أوانه ومكانه الذي يعرف به. ومنها أيضًا: «أن الإخوة قد عانوا الكثير من مأكلهم ومشربهم [...] ولما همّوا بالبحث عن بضع قطرات من الماء [...] دخلوا بيتًا فوجدوا فيه ثلاث قرب من الماء قد اصطفت بجانب بعضها على نمط غريب، فلما رأوها تعجّبوا إذ لم يعهد في الفلوجة ولا في العراق أن يرى الماء موضوعًا في مثل هذه القِراب الجميلة الغريبة، فلما تذوّقوا الماء علموا أنه ليس من ماء الدنيا، فشربوا حتى ارتووا». ومنها أيضًا: أن «أخًا [...] قد أصيب في دماغه بطلقة قناص، فدخلت من جبهته وخرجت من قفاه، فتناثرت أشلاء دماغه على كتفه الأيمن، فهرع إخوانه إليه وأخذوا ما تناثر من الأشلاء وضمّوها إلى مكانها ثم ربطوا مكان إصابته وتركوه، وقد تعافى بعدها بأيام»[162]. يؤكد هذا الاقتباس الطويل الذي يبدو كأنه مستل من خرافات شعبية أنه لا غنى للتيارات الإسلامية الحركية عن معجزات التدين الشعبي وكراماته وعجائبه التي غالبًا ما انتقدتها، وأنها تعود إلى عناصر هذا النمط من التديّن (من دون التنازل عن تعصّبها الحركي والديني الأيديولوجي)، ليس للتواصل مع الجمهور فحسب، بل للتواصل أيضًا مع ذاتها في حالات الهزيمة والابتلاء، حينذاك يغادر الدين الأيديولوجيا برهة ويعود إلى وظيفة مانح الراحة والأمان والدواء الشافي للنفوس المضطربة.

تعتمل في السلفية الجهادية، وهي آخر تجلّيات التفاعل بين الحركات الإسلامية السياسية والتيارات السلفية التكفيرية، روحان، ويتنازعها مزاجان بدرجات متفاوتة، يُعبّر عنهما غالبًا أشخاص من خلفيات

مختلفة. فبعضهم نشأ في ظل تأثير التيارات السلفية الطهرانية، وبعضهم الآخر ذو خلفية إخوانية قطبية، أو جهادية، من أوساط تضع «مصلحة الجهاد» فوق كل شيء (بما يذكّر باستراتيجيي اليسار الذين كانوا يُخضِعون الاعتبارات كلها لـ «مصلحة النضال» الطبقي أو في خدمة «التناقض الرئيس» وغيره). ونحن لا نتحدّث هنا عن تيارات منظمة داخل السلفية الجهادية، وإنما عن أطياف منوّعة داخلها؛ فهي من هذا المنظور مركّبات تمتزج فيها هذه المكوّنات بنسب متفاوتة.

في هذا الصدد، خذ مثلًا مقاربة أبي بكر ناجي للجهاد. إنه يعتبر الجهاد عبادة «وقد يتعجّب البعض عندما نقول إنّ عبادة الجهاد على الرغم مما يحف طريقها من الدماء والأشلاء والجماجم، وما تشمله شعائرها من قتل وقتال، هي أكثر الشرائع رحمةً بالعباد»[163]. وإذا تجاوزنا مسألة اعتبار القتل والدماء والأشلاء شعائر في هذه العبادة، كما يستخدم هو هذه المفردات، فإنّ الرحمة فيها أنّ قتل الكفار، حتى إن لم يفعلوا شيئًا، وحتى إن لم يهاجموا المسلمين في ما يعتبره الجهاد الهجومي، هي رحمة للعالمين لأنّه ينقذ المجتمع من إفسادهم ومن العقوبات التي ستحل بالبشر نتيجةً لإتاحة الفرصة للكفّار لإفسادهم. وبناء عليه، فإن قتلهم يمنعهم من إفساد المجتمع، وفي ذلك رحمة بحسب هذا التنظير. ويلحق الجيلُ الجيلَ الذي بعده؛ إذ إنّ الجيل الواحد يفسد الجيل الذي يليه[164]. ويدعو ناجي إلى أخذ الأحكام المتعلّقة بالحرب، ومصالح الإسلام وأهله والسياسة الشرعيّة، من سيَر النبي ومغازيه على نهج ابن القيم، «فهذا أَوْلى من أخذها من آراء الرجال»[165]، لكنه يعلّق على كلام ابن القيم بالقول إنّ هذا هو الأَوْلى، وليس أمرًا واجبًا، ثمّ يضيف إن «السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[166]. وهو في رأينا إنما يقول ذلك في مناقشة السلفيين الطهرانيين، مثل المدخليين الجاميين وغيرهم، القاعدين عن الجهاد والعازفين عن الشأن العمومي إلا إذا أمر السلطان، وكذلك السلفيين الجهاديين الرافضين التفكير الاستراتيجي الجهادي الذي يحاول التعامل مع طبيعة المرحلة الراهنة، والذي يطعّم به كتاباته.

تقع هذه المركّبات بين قطبين يتموقعان فيهما وخارجهما، يشدّ كل منهما إلى جهته، وذلك غالبًا بحسب أصول السلفي الجهادي التكوينية ونشأته: نجد في القطب **الأول** السلفية التقوية أو الطهرانية المهتمة أساسًا بنقاء العقيدة والمتزمتة لناحية الالتزام الشرعي بظاهر التديّن وفق الاعتقاد السلفي، حتى لو أدّى ذلك إلى خوض معارك جانبيّة تُبعد الحلفاء، وتمنع إقامة جبهات موحَّدة ضدّ من يعتبره الجهاديون العدو الرئيس، وهو «العدو الصهيوني الصليبي»، أو حتى النظام الكافر؛ وفي أقصى القطب **الثاني** تيارات إسلامية سياسية خارج السلفية الجهادية تتلمذت على الإخوان المسلمين وغيرهم. وداخل السلفية الجهادية نجد من يولي الجهاد الاهتمام الأكبر، كما نجد من يشدّد أكثر على تفصيلات العقيدة وممارسة التديّن في الحياة اليومية، كما في حالة بعض عناصر الجهاديين في «معهد كتائب الإيمان» في أفغانستان، أو بعض عناصر تنظيم الدولة في إصرارهم على أن تلتزم باقي الفصائل الجهادية بتفسيرهم للدين. كما نجد جهاديين من الملتزمين دينيًا بعقيدة السلف، لكنهم يُخضعون التحالفات لمصلحة الجهاد، ومنهم مثقفون شبه مستقلين وأصحاب تفكير استراتيجي عاكفون أساسًا على الاستراتيجيا النضالية، فهي أولويتهم وليس نقاء العقيدة. وينتمي أبو مصعب السوري (عمر عبد الحكيم) إلى هذه المجموعة. وهو الذي وُلد في عائلة سوريّة صوفية على الطريقة الرفاعية في حلب. وكان أبو مصعب القادم من الإخوان المسلمين عضوًا في الطليعة المقاتلة، وشارك في أحداث حماة، وعُرف بكتابه المبكّر عن الثورة الإسلامية في سورية الذي انطوى في حينه على نزعة نقدية داخلية متحررة من العصبوية التنظيمية أو الحركية، وعلى معلومات وسرديات مفيدة جدًا للباحث

الأكاديمي في التعرف إلى ظاهرة «الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين» في سورية، وإشكالية علاقتها بجماعة الإخوان المسلمين، وتطوّر تفكير بعض قادتها في اتجاه التكفير السلفي المتعصّب. وتبنّى مواقف سلفية في كتاباته. ويقول باحث «تخصص به»، كما يبدو، إن طريقة تفكيره المستخلصة من كتاباته ولغته تدل على أنه لو ولد قبل ذلك بعشرين عامًا، ربما كان قد تبنّى مواقف ماركسية أو قومية عربية وحدوية. لكنه تبنّى الفكر السائد في بيئته، وهو الفكر الإسلامي[167].

يسمي باحثان آخران هذا التقليد «السلفية الحركية» التي تشعّبت من المدرسة الجهادية في الإخوان المسلمين منذ سيّد قطب، والتي تبنّاها أيمن الظواهري زعيم جماعة الجهاد المصرية الذي أصبح زعيم القاعدة بعد مقتل أسامة بن لادن. كما ينتمي مروان حديد، زعيم الطليعة المقاتلة في سورية[168]، وكذلك عبد الله عزام إلى التقليد نفسه. وفي بيان منهج الجماعة، قال المسؤول الشرعي لجبهة النصرة سامي العريدي، في لقاء بعنوان «منهجنا وعقيدتنا»: «ننصح بقراءة كتاب **معالم في الطريق** لسيّد قطب رحمه الله، وكتاب **لا إله إلا الله عقيدةٌ وشريعةٌ ومنهاجُ حياة** للشيخ محمد قطب [...] ومن مراجعنا المعاصرة الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي والشيخ عبد الله عزام تقبّلهم الله عزّ وجلّ»[169].

اعتبر الجهادي أبو مصعب السوري انتشار التوجّهات السلفية المتطرفة داخل التيار مصدر ضعف وليس مبعث قوة له، لأنّها أدّت إلى وضع عوائق أمام التحشيد وتجنيد فئات واسعة من المجتمع الإسلامي. وأشار في حديثه عن تعثّر مسار التيار الجهادي وتجاربه وأثر السلفية في ذلك إلى الأخطاء التي ظهرت، وأولها **أخطاء في المنهج والتفكير**، مبيّنًا الأثر السلبي لتسرّب أفكار التشدّد إلى مناهج بعض الجهاديين، كالخلط بين العقيدة السلفية والمنهج السلفي المعاصر وأساليبه، ولا سيّما من علماء السعودية ومن تربّى على مدرستهم، وما تفرّع عن هذه المدرسة التي تعود بأصولها في أغلب الأحيان إلى تراث الجيلين الثاني والثالث من علماء الدعوة الوهابية، وأثر غلو بعض الجهاديين المتأخرين من المنتمين إلى التيار السلفي في التعصّب المذهبي لمفهومهم عن (السلفية)، ما أدخلهم في سجالات وشجارات مع الإسلاميين على شروط الجهاد التي يفرضها هؤلاء على المجاهدين من غير السلفيين، الأمر الذي أدّى في النهاية إلى إفقاد التيار الجهادي شعبيته وجعله نخبويًا[170].

بحسب رواية أبي مصعب السوري نفسه، فإنه حاور هؤلاء الجهاديين السلفيين المتعصّبين لإقناعهم بالجمع بين السلفية الجهادية على منهج السلف الصالح والحاجة إلى تحشيد المسلمين للجهاد على ما هم عليه من المذاهب الفقهية والعقدية، ولا سيما أنها تقع في النهاية ضمن دائرة أهل السنّة والجماعة. لكنه لم يفلح في ذلك، كما كتب. ويجلب مثالًا على ذلك: «أن أحد هؤلاء الجهاديين السلفيين جدًا !قال لي يومًا في سياق الحوار: «إن الجهاد يجب أن يكون سلفي الراية، وأن تكون قيادته سلفية التركيب، وأحكامه سلفية المنهج، وأن يكون كل شيء بالدليل [...] ولو قبلنا أن يجاهد معنا من ليس سلفيًا فمن باب الحاجة، ولكن ليس أن يكون لهم من القيادة شيء، وإنما نقودهم مثل البقر لأداء فريضة الجهاد!!»[171]. ونتيجة وجود أمثال هؤلاء في العمل الجهادي وقعت وفق أبي مصعب أخطاء في «البنية والهياكل التنظيمية»[172]، و«في أسلوب المسير والعمل وإدارة المواجهة»[173]. وتخاصم السلفيون مع جميع تيارات الصحوة الإسلامية من المدرسة الإصلاحية إلى جماعة التبليغ والدعوة، وأغلبية الأئمة والمشايخ من المذاهب الأربعة. من الواضح أنّه كان يفضّل لو كان التيار الجهادي من دونهم لأنّهم يخاصمون الجميع[174]. إنّهم يستفزّون الصراعات مع جميع الأطراف، مع أن الجهاد وحركات المقاومة يجب أن تحظى بشعبية بين الناس، وأن تسعى لمشاركة جميع التيارات فيها كي تنجح. كما حمّل أبو مصعب السوري التيار السلفي مسؤولية انتشار التكفير والشقاقات داخل الحركة الجهادية نفسها[175].

أما التيار السلفي الطهراني غير الجهادي، فناصبه أبو مصعب عداءً صريحًا، لأن أتباعه اتخذوا موقفًا معاديًا ضد التيار الجهادي. فمنذ منتصف التسعينيات قام مشايخ سلفيون بمحاربة أفكار بن لادن من منطلق طاعة ولي الأمر وغيره من المنطلقات السلفية المحافظة. وتطرّق أبو مصعب إلى تجربة بن لادن الجهادية القصيرة في اليمن بعد عام 1989، أي بعد الانسحاب السوفياتي من أفغانستان في عام 1988، عندما حاول تأسيس قاعدة للجهاد في اليمن، وأراد استغلال الصراع الدائر فيه بين الإسلاميين والعلمانيين؛ إذ توافرت في اليمن في رأي أبي مصعب السوري جميع الشروط لنهوض إسلامي، وفضّل بن لادن انتظار دعم السلفيين، ولا سيّما مشايخ السلفية، لكنهم دعموا الرئيس اليمني علي عبد الله صالح. ويقول أبو مصعب السوري إن حتى الجهاديين من أفغانستان تجنّدوا مع قبائلهم في اليمن، ولم يقف حزب التجمع اليمني للإصلاح وحده مع نظام علي عبد الله صالح، بل اتخذ شيخ السلفية في اليمن في حينه مقبل بن هادي الوادعي موقفًا حادًا جدًا في تصدّيه لبن لادن، واعتبره رأس الفتنة في اليمن والجزيرة العربية. ويقول أبو مصعب السوري إنّ تأثير مشايخ السلفية في بعض العناصر الجهادية كان نابعًا من عدم وجود شخصية أيديولوجيا واضحة للتيار الجهادي، أي إنه لم يمتلك أيديولوجيا خاصة به، ما جعله معرّضًا لتأثير سلفيي هذه المدرسة[176]. والحقيقة أن موقف بن لادن تجاه النظام اليمني انقلب لاحقًا، بحسب رسائله التي سنحللها في هذه الدراسة، وأصبح ينطلق من تقدير أن التيار الجهادي غير قادر على إدارة مثل هذه الدولة في ظل الهيمنة الأميركية على المنطقة.

اعتبر أبو مصعب السوري مصادر الفكر الجهادي أربعة: **أولًا** مبادئ الحاكمية عند سيّد قطب، و**ثانيًا** فقه ابن تيمية والمدرسة السلفية، وبشكل خاص مبدأ الولاء والبراء، و**ثالثًا** الفقه والعقيدة الوهابية، و**أخيرًا** بعض عناصر أيديولوجية الإخوان المسلمين؛ إذ يلخّص السوري هنا البنية الفكرية للتيار الجهادي المعاصر بالمعادلة التالية: «أساسيات من فكر الإخوان المسلمين + المنهج الحركي للشهيد سيّد قطب + الفقه السياسي الشرعي للإمام ابن تيمية والمدرسة السلفية + التراث الفقهي العقدي للدعوة الوهابية – المنهج السياسي الشرعي الحركي للتيار الجهادي»[177].

ساهم أبو مصعب في أثناء وجوده في لندن خلال الفترة 1994–1996 في الخلية التي أصدرت نشرة **الأنصار** التابعة للجماعة الإسلامية المسلّحة بالجزائر. وتعاون مع رئيس تحريرها عمليًّا عمر محمود أبو عمر، المعروف بأبي قتادة الفلسطيني. ولخّص تجربته المريرة معه (بحسب تعبيره) مع انحرافات الجماعة الإسلامية المسلّحة في الجزائر نحو العنف المتطرّف في كتاب: ***مختصر شهادتي على الجهاد في الجزائر*** (1988–1996). ولم يوفر المتطرفون المحيطون بأبي قتادة من هجومهم حتى أبا مصعب السوري، حيث عدّوه سياسيًا استراتيجيًا فحسب لا يفهم العقيدة الإسلامية، وما لبث أن اتهمه أبو الوليد الفلسطيني بالهرطقة، أي بكونه صاحب بدعة[178].

وصف أبو مصعب الجماعة الإسلاميّة المسلّحة في الجزائر، ولا سيّما في مرحلة قيادة جمال زيتوني (أبو عبد الرحمن أمين)، بأنها جماعة منحرفة نجحت الاستخبارات الجزائرية في النهاية في اختراقها. وكتب أنّ أبا قتادة وأبا الوليد الفلسطيني قاما عند أبي عبد الرحمن أمين بدور ابن عثيمين وابن باز نفسه عند حكّام المملكة العربية السعودية[179]، أي إنهما كانا أداة في تبرير سياسات هذا الشخص وجرائمه ضد السكان الآمنين في الجزائر.

في أفغانستان انحاز أبو مصعب إلى المجاهدين الأفغان، وانزعج من موقف بعض السلفيين المجاهدين العرب من التديّن الشعبي في أفغانستان وعدم نقاء عقيدة المجاهدين الأفغان قبل مرحلة طالبان، وحتى

طالبان نفسها؛ إذ جمعت طالبان بين الإسلام الحنفي والانتماء القبلي والإثني البشتوني، وأقامت نظامًا غير مركزي يقوم على الشريعة الإسلامية. «وحكمت طالبان المجتمع الأفغاني بالأعراف القبلية المتوارثة، والتي تمّ اعتبارها حكم الله، كانت نظرتهم محليّة تمامًا ولم يكونوا متعاطفين مع رؤية بن لادن العالمية»[180]. لكنّ طالبان كانت تشعر بالامتنان للأفغان العرب وبن لادن بسبب ما قدموه من مساعدة لها خلال الحرب.

انتمى بعض المجاهدين الذين سُمّوا الأفغان العرب إلى التيار السلفي، لكن من الواضح أنه «حتى في أفغانستان»، أرض الجهاد ضد السوفيات، لم تقم أمّة مسلمة نقيّة، كالأمة المسلمة النقيّة التي حلم بها السلفيون الجهاديون العرب. وحتى الأكثر قربًا منهم، أي حركة طالبان التي مثّلت جزءًا صغيرًا من الشعب الأفغاني، لم تكن بعيدة دائمًا عن الصوفية وعن عادات الإسلام الشعبي. وأصبح السوري مدافعًا صلبًا عن طالبان ضد السلفيين العرب، حيث كان همّه الرئيس إنجاح قضية الجهاد والانتصار للإمارة الإسلامية في أفغانستان. وأيّد مبايعة الملا عمر والعمل مباشرة مع سلطات طالبان. ووقع نقاش حادّ بين السلفيين الجهاديين العرب في أفغانستان حول موضوع تقديم حكومة طالبان طلبًا للانضمام إلى الأمم المتحدة التي اعتبرها السلفيون الجهاديون منظمة كافرة، وعدّد أبو مصعب «عشرين شبهة أخرى» تتعلق بتعصبهم للمذهب الحنفي وقيامهم بزيارات الأضرحة وعدم تكفيرهم أنظمة إسلامية مثل النظام السعودي، وردّ عليها[181]. كما عارض جهاديون، ولا سيّما في معهد كتائب الإيمان الذي عمل إلى جانب قواعد تدريب الجهاديين، بيعة بن لادن لطالبان، وانتقدوا علاقات بن لادن بسياسيين في السودان وباكستان[182].

أعرب أبو مصعب السوري في كتابه **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية** عن خيبته من عدم تجنّد تيار الصحوة الإسلامية في الدفاع عن طالبان، وعدم هجرة رموزه إلى أفغانستان، متّهمًا بعضهم باستخدام شعارات الجهاد من دون غطاء. فقد قامت في أفغانستان إمارة إسلامية، وكان على الإسلاميين أن يقفوا معها بالهجرة إليها أو بمساندتها. وهو يحصر عدد من هاجروا إلى أفغانستان، بعد تحريرها من السوفيات، للعيش في ظل طالبان والجهاد معها في عدد قليل جدًا؛ إذ يقول: «أما الأشد أسفًا من ذلك فهو أن تقوم دار الإسلام في أفغانستان أيام طالبان، وتفتح على مصراعيها لمدة ست سنوات، وتنشأ فيها المعسكرات وخطوط القتال، وتفتح فرصة الجهاد تحت رايات الشريعة، ولم يزد عدد من دخلها للهجرة والجهاد على 1500 مجاهد، منهم نحو 300 مجاهد بأسرهم ... أي نسبة واحد في المليون من الأمة!! [...] بل الأنكى من ذلك، أنه لم يهاجر إليها عالم واحد من علماء المسلمين، ولا سيما مشاهيرهم، ولا من رموز الدعوة الذين ملأوا الدنيا زعيقًا فارغًا عن الهجرة والجهاد»[183].

لعل هذه الشكوى الأخيرة والتقدير الكمي المرافق لها يضعان الأمور في سياقها، فتيار السلفية الجهادية، والجهاديون العالميون المترحّلون من مكان إلى آخر بهدف المساهمة في الجهاد كونه فرض عين مع أنهم بحكم تعريفهم طالبو جهاد (أي إن جهادهم جهاد طلب خلافًا لما يروّجون له بأن الجهاد فرض عين)، كانوا دائمًا مجموعة صغيرة من العقائديين أو المتعصّبين والمغامرين. ولم يرتقوا يومًا إلى تشكيل تيار في الأمة. **ولا شك في أن هجرة المسلمين إلى أوروبا وأميركا بحثًا عن العيش الكريم، وحتى عن الحرية، أكبر بما لا يقاس من أداء «فريضة الهجرة إلى دار الإسلام» بالهجرة إلى أفغانستان أو «دولة داعش»؛ وترافقت هذه الهجرات الواسعة مع حركات تطالب بالحقوق المدنية، كما يكفلها النظام الديمقراطي للمسلمين مثل غيرهم من المهاجرين، وتدافع عن حرية العبادة المكفولة بموجب القوانين المدنية الأوروبية وليس بموجب الشريعة الإسلامية، كما تنشأ ردات فعل أوروبية تخشى على طابع البلاد من الهجرة التي يرد عليها أغلبية المسلمين المهاجرين بإبداء رغبتهم في الاندماج واتهام العنصرية بعرقلته. يبيّن ذلك مدى انفصال السلفية الجهادية عن واقع (يمكننا القول الواقع المعلمن) المجتمعات الإسلامية وأنماط وعي المسلمين وسلوكهم والعوامل الدنيوية التي**

تتحكم فيها.

ثمة توتر بين المركّب السلفي والمركَّب «الجهادي الكوني»، لكنهما يبقيان مركَّبين مجتمعين بنسب متفاوتة في الهوية الجديدة لدى الجيلين الثاني والثالث من الجهاديين. كان كثير من السلفيين ضد الجهاد، وما زال ضده، من منطلق محافظ، بما في ذلك الحفاظ على النظام القائم. فقلة من السلفيين أصبحت جهادية؛ وأغلبية الجهاديين تسلفنت في مرحلة ما بعد أفغانستان. لكن هذا لا يعني أن معظم السلفيين الجهاديين اطّلع بالضرورة على نصوص السلف، ولا أن لديه الثقافة الدينية اللازمة للفصل في القضايا الفقهية على المناهج السلفية، وكان كثير منهم من نوع الماركسيين الذين لم يقرأوا ماركس أو غيره من منظّري الماركسية المؤسسين.

(115) أخرجه أبو داود وأحمد والروياني، يُنظر تعليق ناصر الدين الألباني عليه في: «حول حديث: (يوشك أن تتداعى عليكم الأمم)»، **طريق الإسلام**، 27/5/2014، شوهد في 4/4/2018، في: http://iswy.co/e12l4l

(116) Ahmad Dallal, The Political Theology of ISIS: Prophets, Messiahs, and «the Extinction of the Grayzone» (Washington DC: Tadween Publishing, 2017), p. 24.

(117) Michael Bonner, Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice (Princeton: Princeton University Press, 2006), p. 79.

(118) كارين آرمسترونغ، **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة أسامة غاوجي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 283.

(119) المرجع نفسه، ص 287.

(120) المرجع نفسه، ص 288؛ يُنظر أيضًا: Bonner, pp. 56-71.

(121) أبو بكر أحمد بن عمرو بن أبي عاصم، **كتاب الجهاد**، تحقيق أبو عبد الرحمن مساعد بن سليمان الراشد الحميد (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1989)، ج 1، ص 186، 189.

(122) آرمسترونغ، ص 293؛ محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصحيح (سُنن الترمذي)**، كتاب فضائل الجهاد عن رسول الله، باب في ثواب الشهيد، حديث رقم 1667 (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، ص 507.

(123) يُنظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق صبحي الصالح (بيروت: دار العلم للملايين، 1981)، ج 1، ص 18.

(124) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط 3 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1990)، ج 2، ص 108-109.

(125) عبد الله بن يوسف الجديع، **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع** (دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2007)، ص 44-46، شوهد في 11/8/2018، في: https://bit.ly/2FwfQLq

(126) المرجع نفسه، ص 47.

(127) أُعدم في قضية اغتيال السادات في عام 1982. وفي كتابه هذا، يعتبر الجهاد ركنًا من أركان الإسلام وهدفه هو تبرير استخدام العنف لإسقاط الأنظمة الحاكمة (الطواغيت). ويعتمد في تكفيره حكام المسلمين على فتوى ابن تيمية التي تكفّر من لا يحكم بما أنزل الله وإن نطق بالشهادتين: «ومعلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين أن من سوّغ اتّباع غير دين الإسلام أو اتّباع شريعة غير شريعة محمد صلى الله عليه وسلم فهو كافر وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب كما قال تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ

اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا)» (النساء: 150-151). تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج 28، ص 524.

(128) بحسب حازم الأمين لم يجد أمثالُ عزام من الإسلاميين مكانًا، لا في الحركة الوطنيّة العلمانيّة بطابعها، ولا لدى النظام وفي حركة الإخوان، وبحثوا عن خيارٍ آخر. وعبد الله عزام هو إخواني فلسطيني - أردني، كان وقوف الإخوان المسلمين في الأردن مع النظام قد أبعده عنهم في مرحلة سيطرت الوطنيّة واليسار في الفكر القومي في الساحة الفلسطينية، فالجهاد الفلسطيني في الحقيقة قاده وطنيون لا إسلاميون. وقف الإخوان إلى جانب السلطة في الأردن في أيلول/سبتمبر 1970. حازم الأمين، **السلفي اليتيم: الوجه الفلسطيني للجهاد العالمي والقاعدة** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، 2011)، ص 44-45. ونتفق هنا مع رأي الكاتب حازم الأمين أنه لا يمكن فهم الجهاد في أفغانستان لولا تشجيع الأنظمة عليه، خصوصًا السعودية وباكستان. ولا يمكن فهم الابتعاد عن التوجه إلى فلسطين لولا منع الجهاد في فلسطين من الأنظمة المجاورة. بالنّسبة إلى الجهاديين المتجولين الرحالة، أصبح الجهاد قيمة خاصّة وفريضة قائمة بذاتها. إنه موضوعٌ بذاته ليس مهمًا أين، المهم أن تُجاهد.

(129) محمد عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة** ([د. م.: د. ن.]، 1981)، ص 12، شوهد في 20/4/2018، في: https://bit.ly/2HD5SdV؛ يُنظر أيضًا: ابن تيمية، ج 28، ص 543 و510.

(130) فرج، ص 14؛ يُنظر أيضًا: ابن تيمية، ص 520.

(131) فرج، ص 17-18؛ يُنظر أيضًا: ابن تيمية، ص 544.

(132) فرج، ص 20؛ يُنظر أيضًا: ابن تيمية، ص 535.

(133) فرج، ص 21-22.

(134) المرجع نفسه، ص 28.

(135) (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) (التوبة: 5).

(136) فرج، ص 30؛ يُنظر أيضًا: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 4، ص 99.

(137) فرج، ص 40؛ يُنظر أيضًا: ابن تيمية، ج 28، ص 546-547.

(138) فرج، ص 42-43.

(139) المرجع نفسه، ص 5؛ يُنظر أيضًا: ابن تيمية، ص 540.

(140) فرج، ص 46.

(141) المرجع نفسه، ص 57-58.

(142) المرجع نفسه، ص 59؛ يُنظر أيضًا: شمس الدين محمد بن أحمد الرملي، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1984)، ج 8، ص 59.

(143) عبد الله عزام، **إلحق بالقافلة**، في: **موسوعة الذخائر العظام في ما أُثر عن الإمام الهمام الشهيد عبد الله عزام**، مج 1 (بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، 1997)، ص 176-195، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/yjUyN2

(144) توماس هيغهامر، **الجهاد في السعودية: قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب**، ترجمة أمين الأيوبي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 68-69.

(145) المرجع نفسه، ص 35.

(146) المرجع نفسه، ص 43.

(147) المرجع نفسه، ص 44.

(148) المرجع نفسه، ص 48.

(149) المرجع نفسه.

(150) المرجع نفسه، ص 50-52.

(151) ما يتزامن مع نهاية الوجود الفلسطيني المسلح في لبنان الذي شكل في أذهان الناس بؤرة نضال وطني تحرري موحِّد وعابر الطوائف، وربما كانت لهذا التزامن أهمية أكثر من رمزية.

(152) هيغهامر، ص 57.

(153) عبد الله عزام، **آيات الرحمن في جهاد الأفغان**، في: **موسوعة الذخائر العظام**، يُنظر خاصة ص 220-229، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/esjqZa

(154) هيغهامر، ص 77.

(155) المرجع نفسه، ص 86.

(156) عبد الله بن محمد، **الجمع القيم لسلسلة المذكرة الاستراتيجية** ([د. م.]: مؤسسة المأسدة الإعلامية، 2011)، ص 46، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/Y8DkVp

(157) المرجع نفسه، ص 47-51.

(158) المرجع نفسه، ص 51-54.

(159) تسجيل صوتي لأبي مصعب الزرقاوي بعنوان «وَكَذَلِكَ الرُّسُلُ تُبتَلَى ثُمَّ تَكُونُ لَهَا العَاقِبَةَ»، مؤرخ في 21 كانون الثاني/يناير 2005، كما ورد في: أبو مصعب الزرقاوي [محمد فضيل نزال الخلايلة]، **الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز بدينه أبي مصعب الزرقاوي**، الإصدار 2 ([د. م.]: مؤسسة البراق الإعلامية، 2007)، الخطاب العشرون، ص 183-210، الذي نشرته وكالة الاستخبارات الأميركية ضمن وثائق بن لادن التي حصلت عليها في أثناء الهجوم الأميركي على مقر إقامة بن لادن في منطقة أبوت آباد في باكستان في أيار/مايو 2011، شوهد في 12/8/2018، في: http://bit.ly/2HC6z6N

(160) المرجع نفسه، ص 194.

(161) المرجع نفسه، ص 202-203.

(162) المرجع نفسه، ص 206-207.

(163) أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة** (سورية: دار التمرد، [د. ت.])، ص 255.

(164) المرجع نفسه، ص 258-259.

(165) المرجع نفسه، ص 106.

(166) المرجع نفسه؛ يُنظر أيضًا: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق بشير محمد عيون (بيروت: مكتبة المؤيد، 1989)، ص 12.

(167) Brynjar Lia, «Destructive Doctrinarians: Abu Mus’ab al-Suri’s Critique of the Salafis in the Jihadi Current,» September 2007, in: Roel Meijer (ed.), Global Salafism: Islam’s New Religious Movement (New York: Oxford University Press, 2009), p. 250, accessed on 12/8/2018, at: https://goo.gl/xsiiL7

(168) تحول إلى «أيقونتها» لدى الطليعة المقاتلة بسبب موته تحت التعذيب في سجون النظام السوري في عام 1976، فتسمّت أولى مجموعات «الطليعة المقاتلة» باسم «كتيبة الشهيد مروان حديد». وكان حديد من قدامى أعضاء الجماعة في مركز حماة منذ أوائل الخمسينيات، وتعلّم الفلسفة كي يردّ على «أعداء» الدعوة من إسلاميين وغيرهم، وكان لها أثر في تحسين قدرته الخطابية السجالية وتأثيرها.

(169) حسن أبو هنية ومحمد أبو رمان، **تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السُنِّيّة والصراع على الجهادية العالمية** (عمان: مؤسسة فريدرش إيبرت، 2015)، ص 94؛ سامي العريدي، «جبهة النصرة - منهجنا وعقيدتنا»، مقابلة مع مؤسسة المنار البيضاء للإنتاج الإعلامي، 2015، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/8owVmc

(170) أبو مصعب السوري، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمي**، ([د .م.: د. ن.]، 2004)، ص 818-821، شوهد في 14/2/2018، في صفحة أبي مصعب السوري على موقع **منبر التوحيد والجهاد**: http://bit.ly/2DDDEMz

(171) المرجع نفسه، ص 821-822.

(172) المرجع نفسه، ص 828.

(173) المرجع نفسه، ص 833.

(174) Lia, p. 255.

(175) أبو مصعب السوري، **دعوة المقاومة**، ص 820-821.

(176) المرجع نفسه، ص 753-756.

(177) المرجع نفسه، ص 680.

(178) Lia, p. 260.

(179) أبو مصعب السوري، **مختصر شهادتي على الجهاد في الجزائر** (1988-1996)، سلسلة قضايا الظاهرين على الحق؛ 6 ([د. م.: د. ن.]: 2004)، ص 37، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/qPZnWh

(180) آرمسترونغ، ص 563.

(181) يقع تعداد الشبهات والردود عليها في نحو سبعين صفحة، يصل بعدها إلى استنتاج أنه حكم إسلامي، وأن من واجب المسلمين القتال إلى جانبه. أبو مصعب السوري، **أفغانستان والطالبان ومعركة الإسلام اليوم**، سلسلة قضايا الظاهرين على الحق؛ 1 ([د. م.]: مركز الغرباء للدراسات الإسلامية، 1998)، ص 95-164، شوهد في 6/4/2018، في: https://goo.gl/kfVvdN

(182) Lia, p. 265.

(183) أبو مصعب السوري، **دعوة المقاومة**، ص 43-44.

الفصل الثالث
تنظيم الدولة: سيرورة التمايز من القاعدة

كان تركيز «القاعدة» في مرحلة ما يسمى «جهاد النكاية» على الحرب ضد أميركا باعتبارها أساس النظام القائم في الدول الإسلامية، وعدم إضاعة الوقت على عملاء الأنظمة وإيران الذين سينهارون إذا هُزمت، أو حتى إذا ضعف نفوذها في المنطقة. أما الزرقاوي وخليفتاه أبو عمر البغدادي وأبو بكر البغدادي فرأوا في الشيعة وإيران الخطر الداهم والعدو الرئيس للأمة، وتحديدًا في الساحة العراقية.

الزرقاوي الذي دخل العراق من إيران فكردستان العراق في طريقه من أفغانستان مع جماعته المقربة، جذب إليه أوساطًا من أنصار الإسلام، لكنه شكّل قطبًا جاذبًا للمقاتلين الأجانب في العراق. فبعد هزيمة العراق في الحرب والاحتلال الأميركي، ما عاد المقاتلون الأجانب الذين تطوّعوا قبل الحرب وخلالها مرحّبًا بهم في العراق في أجواء الهزيمة، وانهيار النظام العراقي السابق، وانفضاض الناس عنه وعن حلفائه. واستغل الزرقاوي الفرصة لمنحهم تنظيمًا ينتمون إليه، فنجح في استقطاب قسم كبير من المقاتلين الأجانب الذين كانوا في العراق أصلًا. وأصبح التنظيم في نهجه السلفي الجهادي وبوجود عدد كبير من المقاتلين الأجانب بين صفوفه عنوانًا للجهاديين الراغبين في الهجرة إلى العراق للمساهمة في الجهاد، ولا سيما بعد بدء الانتفاضة العراقية ضد الاحتلال في خريف عام 2003 بمبادرة ضباط عراقيين سابقين في الجيش الذي حلّه الأميركيون، وما لبثت أن انضمت إليهم قطاعات سلفية وبعثية ودعاة وأئمة مساجد.

مع تطور تنظيم الزرقاوي الذي تجاوز أسلوب المفخخات واستهداف الجيش الأميركي، إلى استهداف الشيعة والمدنيين، أثارت ممارسات تنظيم القاعدة في العراق وأساليبه الراعبة في عهد الزرقاوي نفور أغلبية المسلمين الساحقة؛ ولاحقًا، نجحت الصحوات في مواجهته. وهي لم تقتصر على العشائر، خلافًا لما يُشاع، بل شاركت فيها منذ البداية فصائل إسلامية سنّية؛ إذ قاتلت ضد التنظيم كتائب ثورة العشرين والجيش الإسلامي في العراق وغيرهما من الفصائل التي رُوّعت من اغتيالات التنظيم لأعضائها، وأدركت أن التنظيم لا يعرف التحالف ضد الاحتلال، بل يريد أن يفرض رؤيته وزعامته بالقوة.

الحقيقة أن الخلافات بين الفصائل المحلية وجماعة التوحيد والجهاد سلف تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين ثم تنظيم الدولة، تعود إلى مرحلة معركة الفلوجة في عام 2004. واستمر الخلاف الذي رآه الكثير من هذه التنظيمات أنه لا يفترض أن يضر بالمقاومة المشتركة ضد الاحتلال، لكن التنظيم لم يكن يقاوم الاحتلال بقدر ما كان، في فهمه لذاته، يخوض معركة الإسلام ضد المشركين والكفّار والرافضة، كما يزعم، ولم يكن قابلًا لأي مساومات أو حلول وسطى، وربما لم يميز بين الاحتلال والحكومة والشيعة وبعض فصائل المقاومة بوضعها كلها في خانة الكفر. وتعرّض الزرقاوي لنقد علني من مرشده نفسه، أي أبي محمد المقدسي. كما قام علماء الصحوة الإسلامية أمثال سلمان العودة بانتقاد تنظيم القاعدة على تسامحه مع الزرقاوي، وذلك في رسالة مفتوحة إلى بن لادن في عام 2007[184].

لكن كان ثمة أبعاد لهذا النقاش متعلقة بالتنافس على زعامة السلفية الجهادية، والإمارة على المجاهدين، ولا سيما في مرحلة الصعود النسبي للتيار مع زيادة قوة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق في مرحلة هجوم المالكي على القادة السنّة المشاركين في العملية السياسية، والحراك السنّي الشعبي الرافض تهميش السنّة، وازدياد شعبية جبهة النصرة في السنة الثانية للثورة السورية، وكانت قد أخفت انتسابها إلى تنظيم القاعدة وأثبتت نفسها على جبهات القتال. ونشب الصراع لاحقًا بين تنظيم الدولة وجبهة النصرة وتحوّل إلى صراع

بين الأول وقيادة القاعدة المركزية على الفرع في سورية، إذا صح التعبير، أي جبهة النصرة، بعد إعلان الدولة الإسلامية في العراق والشام، ومطالبة أبي بكر البغدادي أبي محمد الجولاني أمير «النصرة» بأداء البيعة وإعلان الولاء له. وما لبث الخلاف أن تحوّل إلى صراع على الأرض وعمليات قتل متبادل، وتراشق الاتهامات بالردّة. لكن هذا النقاش له جذور أعمق لا تتعلق بفكرة الدولة، بل بالاستراتيجيا والأساليب عمومًا.

في أوج صعود التنظيم وجذب أخبار نشاطه وارتكاباته اهتمام الحكومات ووسائل الإعلام، اتهم قادة السلفية الجهادية المعارضون لظاهرة «داعش» الإعلامَ في الغرب بأنّه يضخّم الظاهرة ويبالغ في أهمية التنظيم، وذلك في محاولة منهم للتقليل من أهميته بعد أن تجاوزهم من حيث الأهمية في أوساط السلفية الجهادية. واتهم أبو محمد المقدسي وأبو قتادة التنظيم بأنّه لا يحترم أحدًا، و«أنّه أخذ كتبنا وأفكارنا كاملةً». ويعلّق الباحث فواز جرجس أن أبا قتادة احتج «كما لو كان مديرًا عامًا يطالب بحقوق الملكية الفكرية والاحترام لمركزه السامي داخل المؤسسة الجهادية»[185]. كما أنه يلاحظ بحق، مثل غيره من الباحثين، انتهازية تنظيم القاعدة في حينه في امتداح تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين ودولة العراق الإسلامية علنًا، وانتقاده سرًا حسبما كشفت وثائق بن لادن والظواهري التي حصلت عليها الولايات المتحدة وأعادت نشرها.

في رسالة من أيمن الظواهري، بتاريخ 9 تموز/ يوليو 2005، إلى أبي مصعب الزرقاوي الذي يمكن اعتباره أبا الدولة الإسلامية في العراق، أشاد الظواهري بقتال جماعة الزرقاوي في العراق بعد أن أصبحت تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، مشيرًا إليه بأنه البلد «الذي تدور فيه حاليًا أعظم معارك الإسلام في هذا العصر، والذي ستدور فيه كما جاء في الأحاديث عن سيدنا رسول الله الملاحم الكبرى بين الإسلام والكفر. وكانت عقيدتي دائمًا أن انتصار الإسلام في هذا العصر لن يتحقق إلا بإقامة دولة مسلمة على منهاج النبوّة في قلب العالم الإسلامي، وبالتحديد في منطقة الشام ومصر وما جاورها من الجزيرة والعراق»[186]. وامتدح الظواهري جماعة أبي مصعب الزرقاوي وأشار إلى أن ما يميزهم ممن سبقهم من المقاتلين في مصر والشام بالذات، التزامهم بالعقيدة[187]. في تلك المرحلة، وبعد الخسارة الكبيرة للموقع - المركز في أفغانستان، حاول تنظيم القاعدة التمسك بأي قوة تثبت نفسها في ساحة القتال باسم الإسلام، ويمكن أن تُنسَب أو تنتسب إليه.

طرح الظواهري استراتيجيا جهادية تبدأ بمرحلتين من مجموع أربع مراحل؛ **الأولى** إخراج الأميركيين من العراق، و**الثانية** «إقامة سلطة أو إمارة إسلامية - ثم تطويرها وتدعيمها حتى تبلغ مرتبة الخلافة - على أكبر جزء تستطيع أن تبسط سلطانها عليه في العراق، وبالذات في مناطق أهل السنّة العرب، حتى تملأ الفراغ الناشئ عن خروج الأمريكان من العراق، قبل أن تحاول ملء هذا الفراغ قوى غير إسلامية، سواء من سيتركهم الأمريكان خلفهم، أو من يسعون للقفز على السلطة من القوى غير الإسلامية»[188]. وهذا يعني أن فكرة الدولة الإسلامية وإعلانها لملء الفراغ بعد إجبار أميركا على الانسحاب، وقبل أن تملأه حكومة غير إسلامية، وفي المناطق السنّية من العراق تحديدًا، هما استراتيجيا بدأ بطرحها تنظيم القاعدة، أو وافق عليها. وهي تنسجم مع أفكار منظرين لتنظيم القاعدة المركزي كما في حالة كتاب **إدارة التوحّش**. ويعني هذا أن الخلاف مع تنظيم الدولة بدايةً لم يكن حول فكرة الدولة نفسها في المناطق السنية، بل كان خلافًا على القيادة، بمعنى تبعية التنظيم لقيادة القاعدة وطاعته لأوامرها، ولا سيما بعد إعلان الدولة الإسلامية في العراق والشام، ومحاولته إخضاع جبهة النصرة له بوصف قيادتها إمارة حرب تتبع الدولة التي أعلنت. إنه صراع على زعامة التيار السلفي الجهادي بعد ضعف قيادة القاعدة المركزية. كما يتبيّن في الرسالة هذه ذاتها[189].

سبق أن أدرك أبو بكر ناجي ضرورة حل مسألة الإمارة وتبعية أحد أمراء الجهاد إلى الآخر إذا أثبت نفسه في القتال من دون أن يكون هنالك ادعاء بالسبق ما بقيت في عنق كل مجموعة بيعة للقيادة العليا، وطالب «الراسخين في العلم من أهل التوحيد والجهاد إعداد دراسة تستوعب هذه القضية واحتمالاتها في الواقع قبل أن تدهمنا مشاكلها، بخاصة في ظلّ عدمِ وجود بيعة عامّة حتى الآن»[190]. وبيّنت صراعات الفصائل الإسلاميّة المختلفة، ولا سيّما كما تبيّن لاحقًا بين تنظيم الدولة الإسلاميّة وجبهة النصرة، أنّ هذا التخوّف كان واقعيًّا وفي مكانه.

كانت هذه صراعات على زعامة التيار السلفي الجهادي، أو إمارته؛ إنها صراعات على السلطة كما هي الحال في كل تنظيم أو هيئة دنيوية، حيث تُستخدم الأيديولوجيا لشرعنة السيطرة عليها والتحكم فيها، لكنها لم تخلُ من خلافات على الأساليب. وإذا ما نحيّنا جانبًا، جدلًا، مضامين التراشق الإعلامي بين جبهة النصرة وتنظيم «داعش»، وبما تضمّنه من أسانيد فقهية مختلفة استخدمها أنصار التنظيمين، كلٌّ ضدّ الآخر، فإن ما يبقى لدينا في الحقيقة هو صراع زعامة يشبه صراعات الزعامة بين البعثيين في العراق وسورية، لجهة أنهم ينتمون إلى أيديولوجيا واحدة.

على مدار العقود الثلاثة الماضية، كانت إدارة المجتمعات المحليّة أو تنظيم العلاقة بالبيئات الاجتماعية قضية إشكاليّة حاضرة باستمرار في نقاشات الجهاديين. فعلى الرغم من وجود إجماع كامل لدى مختلف التنظيمات الجهادية على «تحكيم الشرع» بتحقق شرط «التمكين»، فإن خلافات أثيرت ولا تزال تثار على مؤشرات «التمكين» ومعنى التمكن في الأرض، وهل يصح فرض الحدود في زمن القتال. وسنأتي إلى بعض هذا النقاش لاحقًا.

وفّرت التجارب الجهادية السابقة في الجزائر وأفغانستان حافزًا لبعض المنظّرين الجهاديين لاجتراح طرائق جديدة في التعامل مع المجتمعات المحلّية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، خلص المسؤول الشرعي السابق في تنظيم القاعدة عطية الله الليبي بعد مراجعته التجربتين الجزائريّة والعراقية إلى أنّ تنطّع الجهاديين لفرض رؤاهم وأفكارهم على المجتمع بالقوة والإكراه كان أحد الأسباب الرئيسة لتصدّع معظم التجارب الجهادية السابقة وانهيارها. وفي ضوء ذلك، سعى الليبي إلى تأسيس منهج جديد يضبط علاقة الجماعة الجهاديّة بالمحيط الاجتماعي، ويقوم على مجموعة من الركائز الأساسية، لعل أبرزها: أولًا، تصحيح الخطاب الجهادي وترشيده ليصبح خطابًا عقلانيًا ينطلق من اهتمامات الناس ومصالحهم وأولوياتهم، لا من أولويات الجماعة الجهادية. ثانيًا، البعد عن الغلو، وتقييد التكفير مع حصره بدائرة ضيّقة من العلماء الشرعيين ذوي المعرفة الشرعية والخبرة الطويلة. ثالثًا، قبول المخالفين فكريًا وطائفيًا ودينيًا ما لم يشاركوا في قتال الجماعة الجهادية. رابعًا، فتح باب التعاون مع القوى السياسية الإسلامية والعلمانية (في حالات الضرورة القصوى فحسب) على أساس المصلحة والهدف. وتجدر الإشارة إلى أن عطية الله الليبي كتب قبل مقتله في عام 2011 مقالة بعنوان «ثورة الشعوب وسقوط النظام العربي الفاسد» مثّلت، إلى جانب وثائق بن لادن، خريطة طريق للعمل الجهادي في بلدان الثورات العربية. وحثّ فيها على الاستفادة من مناخ الثورات والحريات للانطلاق نحو «عمل دعوي وتربوي وإصلاحي وإحيائي دؤوب»، وحذّر من الدخول في خلافات مع «الطوائف المختلفة معهم، وبتقديم التنازلات للخروج من حالة الانحطاط القائمة»[191].

لا شك في أن المنهج الجديد وجد فرصته للتطبيق والتنفيذ في تأسيس جبهة النصرة في سورية في مطلع عام 2012؛ إذ كثيرًا ما تفاخر قياديون سابقون في النصرة، مثل صالح الحموي وأبي ماريا القحطاني، بأنهما أتباع «منهج» عطية الله الليبي، وربطا نجاح النصرة خلال الأعوام الأولى للثورة السورية باتباع تعليماته التي

ساهمت، بحسب رأيهما، في إيجاد بيئات اجتماعية حاضنة للفكر الجهادي داخل سورية، ومنعت تكرار تجربة «الصحوات» في العراق[192]. وعلى الجهة المقابلة، كان تنظيم الدولة أبرز المتضررين من انتشار أفكار الليبي لتعارضها مع النهج الذي تبنّاه منذ الإعلان عن تأسيسه في عام 2006.

يرجّح الباحثان حسن أبو هنية ومحمد أبو رمّان أنّ تنظيم القاعدة تعرّض لضربات جعلته يتمسّك بأي تنظيم جهادي فاعل ومُوالٍ له. فبعد عمليات عسكرية لتنظيم «القاعدة» في جزيرة العرب في أيار/ مايو 2003، وانقلاب هذه العمليات على «القاعدة»، ومقتل أبرز قادته في السعودية يوسف العييري وصالح العوفي وعبد العزيز المقرن، أصبحت قيادة «القاعدة» أكثر قناعةً بنجاعة ما يقوم به الزرقاوي في العراق، ولا سيّما أن عددًا كبيرًا من مؤيدي القاعدة السعوديين، التحق به، وعلى رأسهم عبد الله الرشود. وفقَدَ تنظيم القاعدة كثيرًا من قادته، كما فقد قاعدته في أفغانستان، ونجحت الولايات المتحدة في قتل أبي حفص المصري وأبي زبيدة ورمزي بن الشيبة وخالد شيخ محمد في حملتها على أفغانستان وباكستان. وأصبح الزرقاوي أكثر قدرة على فرض إرادته على التنظيم، لذلك فإنّ بيعته لأسامة بن لادن في 8 تشرين الأوّل/ أكتوبر 2004 جرت بعد أن قبلت قيادة «القاعدة»، استراتيجيته وإن على مضض[193].

جاء في بيان مبايعة جماعة الزرقاوي (التوحيد والجهاد) لتنظيم القاعدة: «كانت هناك اتصالات بين الشيخ أبي مصعب حفظه الله مع الإخوة في القاعدة منذ 8 أشهر، وتم تبادل وجهات النظر، ثم حصل انقطاع قَدَري، وما لبث أن أكرمنا الله بعودة الاتصالات، فتفهّم إخواننا الكرام في القاعدة استراتيجية جماعة التوحيد والجهاد في أرض الرافدين أرض الخلفاء، وانشرحت صدورهم لمنهجها فيها»[194].

ثمة خلافات أخرى متعلقة بالاستراتيجيا، منها تأكيد الظواهري ضرورة تحشيد جماهير المسلمين والاهتمام بوجود قاعدة شعبية قبل إعلان الدولة، ورؤيته أن في غياب هذا التأييد الشعبي سوف تُعزل الحركات الجهادية عن الناس وتُسحق، وأن «الجماهير المسلمة - لأسباب كثيرة ... لا تُستَفز إلا بعدوٍ خارجي محتل، وخاصة إذا كان هذا العدو يهوديًا بالدرجة الأولى، ثم أمريكيًا بالدرجة الثانية»[195]. إنه يدعو إلى التركيز على العدو الخارجي، مبرّرًا ذلك في هذه الحالة بأنه الأسلوب الأكثر نجاعة في تحشيد المسلمين. لكنّ أبا مصعب الزرقاوي، ومن بعده تنظيم الدولة، اختارا التحشيد الطائفي وسيلة. وأثبت التحشيد الطائفي أنه لا يقل نجاعة، إذا كان الخلاف محصورًا في نجاعة وسائل التحشيد. ولم يُخفِ الزرقاوي أن من بين ما يبيّته في استهدافه الشيعة هو استفزازهم للرد العنيف الذي يظهر ما في صدورهم ضد السنّة، ومن ثم التوصل إلى صحوة السنّة بهذا المنهج الدموي الطائفي السافر. إنها استراتيجيا صريحة تطلب إثارة الفتنة والحرب الأهلية كي يجتمع السنّة خلف الأحق بتمثيلهم لناحية صرامته وعدم مهادنته الشيعة.

في كتاب **فرسان تحت راية النبي** كتب أيمن الظواهري أنّه إذا أمكن إجبار الولايات المتحدة على وقف دعمها للنظم العربية وإسرائيل، فسيتمكّن المجاهدون من تحرير القاهرة والقدس[196]. «وهذا ما حمل بعض المراقبين على اعتبار المنضوين تحت لواء القاعدة ثوريين متنكرين»[197]. وبخصوص استراتيجيته في تحقيق الهدف الثاني، بعد إخراج الأميركيين، أشار الظواهري إلى أن قيام سلطة أو إمارة إسلامية «لا يعتمد على القوّة وحدها، بل لا بد له إلى جانب القوة من استرضاء المسلمين ومشاركتهم في الحكم وفي الشورى وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ودعا إلى ألا يقتصر الحكم في العراق على مشاركة المجاهدين وجماعة قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين، بل أن يشمل أيضًا مشاركة أهل العراق. ففي رأيه أن إقصاء الجماعات والفئات الأخرى في العراق عن الحكم هو مخالفة لمنهج الشورى، عدا عن كونه مستحيلًا من الناحية العملية، مشيرًا إلى خطأ طالبان في تهميش الشعب الأفغاني وإقصائها له عن الحكم، ما أدّى إلى تقوية انتمائه

إلى قراه وقبائله على حساب انتمائه إلى طالبان[198]. وهذا نقد متأخر لتجربة طالبان ومراجعة لها بعد أن فقدت طالبان الحكم.

من القضايا التي دعا الظواهري إلى التركيز عليها أيضًا، مسألة «الحرص على العلماء»، بمعنى أن تبقى الخلافات العقدية التي لا يفهمها الجمهور في نطاق العلماء، وألا يتبادلوا الاتهامات والتصنيفات الاعتقادية بالماتريدية والأشعرية والسلفية. كما رأى أن من الضروري عدم التركيز على أخطاء العلماء أو تقصيرهم أو البدع غير المكفّرة، خصوصًا في حال كانوا يساهمون في الجهاد لمصلحة قضيتهم، مشيرًا إلى أن الملا محمد عمر نفسه هو حنفي مقلّد، ماتريدي العقيدة، لكن له مواقف تصب في مصلحة الإسلام. ويعزز رأيه هذا بالإشارة إلى أن سيف الدين قطز وركن الدين بيبرس والناصر محمد بن قلاوون ومحمد الفاتح، كانوا أشعريين أو ماتريديين، ووقعوا في أخطاء وذنوب وبدع، لكن على الرغم من ذلك أثنى عليهم العلماء والمؤرخون. كما أن ابن تيمية أثنى على الناصر محمد بن قلاوون لمواقفه من الجهاد، على الرغم من أنه كان قد أمر بحبسه. فالظواهري هنا يتقبّل التعددية داخل الإسلام الجهادي، أي تحت سقف الجهاد ضد أعداء الأمة. ويؤكد ضرورة احتواء من يختلف معهم في المسائل العقائدية، في سبيل إنجاح مشروع إقامة دولة الخلافة. وهو يلتقي في ذلك مع استنتاجات استراتيجيين جهاديين آخرين، مثل موقف أبي مصعب السوري من التجربة في أفغانستان ونقده تأثير السلفيين المتطرفين الذين لم يحتملوا المختلفين مع النهج الوهابي داخل الحركات الجهادية ذاتها. ولا شك في أن خلفية أيمن الظواهري وأبي مصعب السوري ساهمت في هذا الالتقاء، فهما يأتيان من خلفيات إخوانية – جهادية في مصر وسورية، حاولت تقليل مكانة الاختلافات الاعتقادية التقليدية في بناء الجماعة الإسلامية.

أما في ما يتعلق بموقف الظواهري من الشيعة، فيتوافق مع الزرقاوي بأنهم معاونو الأميركيين في احتلال العراق، وأن «الرافضة الإثنا عشرية» مذهب قائم على الغلو والكذب وتكفير الصحابة، يمثّل خطرًا على الإسلام. لكنه يبين للزرقاوي في الوقت ذاته مخاطر مهاجمتهم في ذلك الوقت؛ إذ يرى أن من الصعب تقبُّل الناس مهاجمتهم ومساجدهم، خصوصًا مرقد الإمام علي (وهو ما قامت به جماعة الزرقاوي في عملية اغتيال آية الله محمد باقر الحكيم)، مهما برروا لذلك، بل سيزيد هذا من التساؤلات عن صحة الصدام مع الشيعة وتوقيته، والحكمة من فتح جبهتين ضد قوات الاحتلال والشيعة معًا، ولا سيما أن الجماعات ما زال ينقصها القوة والتأييد في ذلك الوقت، أو على الأقل أن يقتصر الاستهداف «على رؤوس الشيعة المحرضين لهم»؛ إذ يرى البعض، وفق الظواهري الذي يختبئ أحيانًا خلف كلمة «البعض»، أن عوام الشيعة معذورون بالجهل، ويجب دعوتهم وهدايتهم للحق، بدلًا من مقاتلتهم. كما أن لا أحد في التاريخ استطاع قتل جميع الشيعة. ويشير أيضًا إلى أن الصدام مع الشيعة قد يزيد التوتر مع الإيرانيين في وقت يجب التركيز على العدو المشترك، أي على الأميركيين[199]. وهكذا كانت استراتيجية الظواهري تحوّل التناقضات كلها إلى تناقضات ثانوية في مواجهة التناقض الأساسي، وهو التناقض مع الأميركيين. وفي هذا ما يشبه من ناحية تماثله البنيوي ما يسمى الاستراتيجيات الموجهة للنضال عند التنظيمات الماركسية والقومية – الماركسية العصرية.

نصح الظواهري للزرقاوي، بحكم خبرته ومن مراجعته للأخطاء التي ارتُكبت في السابق كما يبدو، بأن يحافظ دائمًا على هدفه وألّا ينحرف عن الخط العام بسياسة ردة الفعل[200]. وحذّره من ذبح الأسرى لما لهذا الفعل من ردة فعل منفّرة لدى عوام المسلمين، على الرغم من تبرير الزرقاوي للذبح كونه ضروريًا لإلقاء الرعب في قلب العدو، وأنه أقل شناعة من ممارسات العدو في التعذيب والقتل الشنيع، من إلقاء القنابل بأنواعها، العنقودية واليورانيوم، وهدم القرى والمدن. لكن الظواهري رأى أن الأهم هو كسب التأييد الشعبي للجهاديين، وكسب المعركة الإعلامية، وأنه في الوقت نفسه يمكنهم قتل الأسرى وتحقيق المراد لكن

من دون إشهار هذه الأعمال[201]. وعلى الرغم من اقتصار النقاش عمومًا على الوسائل، لاحظ الظواهري على الأقل موقف عموم المسلمين من هذه الأعمال ونفورهم منها.

بعد أشهر عدّة أعلن الزرقاوي إصراره على نهجه في تسجيل صوتي، أعلن فيه الحرب الشاملة ضد الشيعة والسنّة الذين يشاركون في العملية السياسية. ففي أيلول/ سبتمبر 2005، قال الزرقاوي: «إن تنظيمه قرّر إعلان الحرب الشاملة ضد الروافض الشيعة في كل العراق، أينما كانوا»، وأيضًا «ضد كل من يثبت انتماؤه إلى الحرس الوطني أو الشرطة أو الجيش، وكل من يثبت أنّه متعامل مع الصليبيين أو عميل لهم سوف يقتل. وسوف يُهدم أو يُحرق منزله بعد إخراج الأطفال والنساء منه». وطلب من الناس، ولا سيّما العشائر السنيّة، أن يقرروا أين يقفون، مع الحق أم مع الباطل[202]. ما يعني «معنا أم ضدنا؟». وعندما وقعت الفتنة والحرب الأهلية الطائفية في العراق، ولا سيما بعد تفجير تنظيم الدولة في العراق مرقدي الإمامين العسكريين في سامراء، بذل التنظيم جهدًا هائلًا كي يظهر أنّه هو ممثل السنّة في هذا الصراع الأهلي كي يتصدّر الصراع. وهو في الحقيقة ما خطط له الزرقاوي قبل قيام تنظيم الدولة في مرحلة الحوار مع بن لادن على مبايعته والتحول إلى تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين.

حاول الزرقاوي في رسالة[203] في 15 شباط/ فبراير 2004، إقناع زعيم القاعدة بتبنّي فكرته بجواز قتال الشيعة، والتركيز على أن المعركة الفاصلة في بلاد الشام. وفي البداية أشار الزرقاوي إلى أن سبب صفقة الأميركيين مع «الرافضة» هو المعارضة السنّية؛ فبحسب رأيه، ظن الأميركيون أن دخولهم العراق سيكون مهمّة سهلة نوعًا ما، لكن هذه المهمة «اصطدمت بواقع مغاير كل التغاير؛ فبدأت عمليات الإخوة المجاهدين من اللحظة الأولى، مما جعل الأمور مختلطة نوعًا ما، ثم تعالت وتيرة العمليات، وكان ذلك في المثلث السنّي، إن صحت التسمية، مما جعل الأميركان يضطرون إلى عقد صفقة مع الرافضة، شر الورى، وقد تمت الصفقة على أن يحوز الرافضة ثلثي الغنيمة في سبيل الوقوف في صف الصليبيين في وجه المجاهدين»[204].

في تفصيله الصعوبات التي ستواجه الأميركيين، أشار إلى تركيبة العراق، ووصفها بأنها «فسيفساء سياسية، وخلطة عرقية، وتباينات مذهبية طائفية متناثرة، لا تنـقاد إلا لسلطة مركزية قوية وسلطان قاهر، بدءًا من زياد بن أبيه، وانتهاءً بصدام»[205]. ومنطق الحاجة إلى الاستبداد في حالة التعدد والتنوع (الفرقة والشقاق)، وذلك لضبطها ومنع الانزلاق إلى الفوضى، منطق منتشرٌ تبنّاه بعض الساسة والمثقفين الغربيين والعرب، ومن الواضح أن الزرقاوي أيضًا تبنّاه وكرّره.

في هذه الرسالة أيضًا وصف الزرقاوي الشيعة بأنهم «العقبة الكؤود، والأفعى المتربّصة، وعقرب المكر والخبث، والعدو المترصّد، والسم الناقع». وأضاف: «ونحن هنا نخوض معركة على مستويين؛ المعركة **الأولى**: مستوى ظاهر مكشوف مع عدو صائل، وكفر بيِّن. المعركة **الثانية**: معركة صعبة ضروس مع عدو ماكر، يتـزيّا بزي الصديق، ويظهر الموافقة ويدعو إلى التآلف، ولكنه يضمر الشر، ويفتل في الذروة والغارب، وقد صار إليه ميراث الفرق الباطنية التي مرّت في تاريخ الإسلام، وتركت في وجهه ندوبًا لا تمحوها الأيام»[206]. والتشيّع عنده «دين لا يلتقي مع الإسلام، إلا كما يلتقي اليهود مع النصارى تحت لافتة أهل الكتاب»[207]، مستشهدًا كعادة السلفية بآية قرآنية ليس لأن لها علاقة بالموضوع، بل لتصوير المعنى فحسب، وهو النفاق في هذه الحالة، وكأنها بيت من الشعر (هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ) (المنافقون: 4). بل أسقط على التاريخ مسؤولية الدولة الصفوية عن عدم انتشار الإسلام تاريخيًّا، مقتبسًا «أحد المستشرقين» (لا نعرف من هو) بقوله: «لولا الدولة الصفوية لكنّا اليوم في أوروبا نقرأ القرآن كما يقرأه

البربري الجزائري»[208]. ولم يكتف بذلك، بل عَمدَ إلى الرجوع إلى الفتاوى لتأييد قضيته من وجهة شرعية، وإقناع بن لادن بجواز قتال الشيعة؛ إذ اقتبس من ابن تيمية في وصفه الشيعة بأنهم «يُعاونُونَ الكُفَّارَ على الـجمهور من المسلمين، ويُعاونُونَ التتار، وهُم كانوا من أعظم الأسباب في خروج جنكيز خان، مَلكِ الكفّار إلى بلاد الإسلام، وفي قدوم هولاكو إلى بلادِ العراق، وَفِي أخذِ حَلَب، ونهبِ الصَّالحية، وغير ذلكَ بـخُبثِهم وَمكرهِم»[209]. واقتبس فَتوى أخرى تقول: «وقصة ابن العلقمي وأمثاله مع الخليفة وقضيتهم في حلب مشهورة، يعرفها عموم الناس، وإذا غلب المسلمون النصارى والمشركين كان ذلك غصّة عند الروافض، وإذا غلب المشركون والنصـارى المسلمين كان ذلك عيدًا ومسرّة عند الرافضة»[210].

في سياق حديثه عن خطة العمل، حصر الأعداء في أربعة: الأميركيون، والجنود والشرطة والعملاء، والأكراد (بشقيهم الحزب الديمقراطي الكردستاني بزعامة مسعود برزاني والاتحاد الوطني الكردستاني بزعامة جلال الطالباني)، لكنه أشار إلى أن الأكراد لم يحن أوانهم وهم آخر القائمة، ورابعهم الرافضة، واصفًا إيّاهم بأنهم مفتاح التغيير، ذلك «**أن استهدافهم وضربهم في العمق الديني والسياسي والعسكري سيستفزّهم لِيُظهرُوا كَلَبَهُم على أهل السُنّة، ويُكشِّروا عن أنياب الحقد الباطني الذي يعتمل في صدورهم، وإذا نجحنا أمكن إيقاظ السنّة الغافلين، حين يشعرون بالخطر الداهم والموت الماحق على أيدي هؤلاء السبئية، وأهل السنّة على ضعفهم وتشرذمهـم هم أحدّ نِصالًا، وأمضى عزائم، وأصدق عند اللقاء، مِن هؤلاء الباطنية، فإنهم أهـل غدر وجبن ولا يستطيلون إلا على الضعفاء، ولا يصولون إلا على مهيضي الجناح**»[211]. معاداة الشيعة إذًا هي وسيلة لتوريط السنّة في الحرب ضدهم، حيث يعتبر الزرقاوي أن الدافع الطائفي دافع قوي يمكن البناء عليه في تحشيد السنّة خلف التنظيم.

لن نعرض تطوّر توجّهات بن لادن من الجهاد الكلاسيكي إلى السلفية الجهادية، فليس هذا مجال مثل هذا العرض، وقام بذلك السرد آخرون كثر على كل حال. ما يهمّنا هو تطوّر توجّهات «القاعدة» بعد الضربة التي تلقّاها في أفغانستان، وتقاطع هذا التطور مع نشوء جيل مختلف من التنظيمات السلفية الجهادية المحلية، مثل تنظيم الدولة في العراق (2006) حتى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (2013)، ثم إعلان الخلافة. ويتّضح من مراسلات بن لادن[212] أنه لم يغير قناعاته الأيديولوجية الدينية مع احتلال العنصر الاستراتيجي السياسي حيّزًا متعاظمًا في حساباته وإخضاعه المواقف لما تتطلّبه ضرورات الصراع مع أميركا، وبعض التحالفات المحلية. كما أنه أصبح مهتمًا بالرأي العام الإسلامي، وبتغيير انطباع المسلمين وما أصاب صورة القاعدة في أعينهم من شبهة ارتكاب جرائم لا مبرر لها. لكن هذا كله لم يمنعه من التعبير عن الإعجاب بالزرقاوي[213]، مشيرًا إلى أن الأخير «علَّمَ البشرية دروسًا عملية في كيفية انتزاع الحرية، فالحرية لا تُوهب للخانعين تحت قباب الديمقراطية، وعلَّمَ البشرية التمرد على الطغاة في زمن استَبدَّ فيه الطاغوت الأكبر فرعون العصر، بوش وصحبه»[214]، مضيفًا أنه قد «ظهر ومعه ثلّة من المؤمنين، كانوا سبعة عشر رجلًا، وليسوا سبعة عشر جيشًا، فتواثقوا وتعاهدوا، وعاهدوا الله تعالى أن ينصروا دينه أو يهلكوا دونه، رِجالٌ والرِجالُ قليلُ»[215].

دافع بن لادن عن الزرقاوي، مخاطبًا من اتهمه بقتل أبناء الشعب العراقي، بأنه «إذا جاءك من يدَّعِي أن رجلًا فقأ عينه فتريث حتى ترى المُدَعَى عليه، فلعل المُدَعِي قد فقأ عينيه!»، وهذا ما بدأ يتضح مع ازدياد الشواهد على التعذيب في سجون العراق. و«إن أبا مصعب، عليه رحمة الله، كانت لديه تعليمات واضحة؛ بأن يركّز قتاله على الغزاة المحتلين وعلى رأسهم الأمريكيين، وأن يُحَيّد كل من رَغِبَ في الحياد، وأما من أبى إلا أن يقف يقاتل في خندق الصليبيين ضد المسلمين، فليقتله كائنًا من كان، بغض النظر عن مذهبه وعشيرته، فمناصرة الكفّار على المسلمين ناقضٌ من نواقض الإسلام العشرة، كما هو مقررٌ عند أهل

العلم»[216].

في رسالة موجهة إلى بن لادن، عنوانها «بخصوص العمل في الدول الإسلامية»، بحسب ملفات مكتب الاستخبارات الوطنية الأميركية، أرسلت إليه عقب رثائه أبي مصعب الزرقاوي، من دون ذكر اسم مُرسلها (جاءت بتوقيع «أخوك المحب»)، نقل الكاتب عتاب المقاتلين في العراق أن بن لادن أغفل الجماعات الجهادية التي كانت في العراق قبل مجيء الزرقاوي، إضافة إلى الجماعة التي احتضنت الزرقاي نفسه ومن معه، ومنها لم نجمه[217]. ومن قراءة الرسالة ومقارنتها بكتابات أخرى، يبدو لنا أن المقصود على ما يبدو هو تنظيم «أنصار الإسلام» الذي احتضن الزرقاوي عندما أتى إلى كردستان، والذي يكتب عنه بن لادن في مواضع أخرى باعتباه جزءًا من القاعدة. وجاءت فيها أيضًا إشارة إلى أن كاتب الرسالة يود مناقشة العلاقة بين «القاعدة» وإيران؛ إذ كتب صراحة: «وأترك بقية القضايا لمراسلات قادمة، ومنها سكوتكم عن المخطط الإيراني الصفوي في المنطقة، وطبيعة العلاقة معه، خاصة بعد تكرار حث الدكتور أيمن المسلمين للوقوف مع حزب الله الإيراني مع أنه جزء من هذه الأجندة الإيرانية الرافضية»[218].

بعد ذلك، وفي كانون الأول/ ديسمبر 2007، أيّد أسامة بن لادن إقامة «دولة العراق الإسلامية» التي أُعلنت في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2006، أي بعد اغتيال الزرقاوي بأربعة أشهر؛ إذ أصدر بن لادن بيانًا صوتيًّا أشاد فيه بدور تنظيم الدولة واصفًا مقاتليه بأنهم «أكثر الناس تمسكًا بالحق والتزامًا بمنهج رسول الله صلى عليه وسلم»، ودعا المجاهدين والمسلمين لأن يبايعوا أبا عمر البغدادي وألّا يستسلموا لأعذار أمراء الجماعات وتعطيل الوحدة والاجتماع. وانتقد بن لادن الحجة القائلة بوجوب توافر القدرة السياسية الكاملة شرطًا لإقامة الإمارة الإسلامية في الوقت الحاضر؛ مبررًا أنه بذلك لن يتحقق هذا الشرط، وبالتالي لن تتأسس دولة إسلامية أبدًا، مستشهدًا بذلك بالدولة الإسلامية الأولى التي أسسها النبي في ظروفٍ لم تتوافر فيها القدرة السياسية الكاملة لذلك[219]. أراد بن لادن بهذه الحجج إرضاء التنظيم وعدم التخلّي عنه في مرحلة ضعف القاعدة، لكن حججه هذه نفسها استخدمها شرعيو تنظيم الدولة لاحقًا في تبرير إعلان الخلافة ضد منظّري القاعدة وغيرهم من أقطاب السلفية الجهادية.

في وثيقة من وثائق بن لادن، غير معنونة وغير مؤرّخة وليس معروفًا من كتبها أو إلى من وجّهها، من الواضح من مضمونها أنها كتبت بعد انتشار خبر مقتل أبي عمر البغدادي وأبي حمزة المهاجر مباشرة، وناقش فيها كاتبها صحة خبر مقتل أبي عمر البغدادي ووزير حربه أبي حمزة المهاجر اللذين أعلن عن مقتلهما في نيسان/ أبريل 2010، وفي حال كُذّب الخبر، وثبت أنهما ما زالا على قيد الحياة، فسيقوم التنظيم «بحملة إعلامية» لضم الأنصار وتوحيدهم مع «الإخوة في الدولة»[220].

يتضح من هذه الوثيقة أن القيادة المركزية للقاعدة حافظت على علاقة بتنظيم الدولة الإسلامية بقيادة أبي عمر البغدادي، فهي تتعامل معه كأنه تابع لـ «القاعدة»؛ إذ جاء في هذه الوثيقة أن يجب أن تبدأ محاولات الحث على التآلف والوحدة (والمقصود بين الأنصار وتنظيم الدولة) بمراسلات من القيادة، فإذا لم يستجيبوا، ينشر الأمر في الإعلام «حتى لا تبقى لهم حجة ولا ملاذ إلا بالوحدة، وليتميّز الصادق من صاحب الهوى. سنطلب تقارير ميدانية عن العراق من الدولة، وكذلك من الأنصار حتى يفادوا بالمشورة والنصح قدر المستطاع من قبل القيادة»[221].

بخصوص الدروس الاستراتيجية المستفادة من التجربة التي ساهمت في تصميم موقف القاعدة السلبي اللاحق من نشاط تنظيم الدولة، من المهم الانتباه بشكل خاص إلى رسالة موجّهة من أسامة بن لادن[222] إلى ناصر عبد الكريم الوحيشي، الملقب بأبي بصير[223]، وفيها جذور هذا الموقف المنهجية. وتتناول الرسالة

استراتيجية العمل في اليمن، ومرجّح أنها كَتبت عشية اندلاع الاحتجاجات الشعبية في كانون الثاني/ يناير 2011. أشار بن لادن بدايةً إلى أن الخيارات المطروحة للتعامل مع الوضع في اليمن هي إما تصعيد المواجهة مع الحكومة وإما التهدئة. ودعا بعد المفاضلة بينهما إلى ضرورة التهدئة في اليمن، فالهدف الرئيس لـ «القاعدة» هو استهداف الولايات المتحدة، وليس «العدو القريب»، فهي «رأس الكفر» و«ساق الشجرة» حيث يسقط بسقوطها جميع الأعداء الآخرين، ومثال على ذلك أيضًا «الآثار التي ترتبت على قطع المجاهدين في أفغانستان لساق شجرة الروس وسقوط فروعها تبعًا لذلك واحدًا بعد الآخر من اليمن الجنوبي إلى أوروبا الشرقية دون أن نصرف أي جهد على تلك الفروع في ذلك الوقت»[224]. واستثنى بن لادن من هذه الاستراتيجيا جواز استهداف غير الأميركيين في حالة دفع الصائل فحسب؛ وأشار إلى أنه يجوز استهداف «قوة من جيش الدولة التي يوجد فيها المجاهدون متوجّهة نحو مراكز الإخوة لا في دورية عامة»[225].

بناءً على هذه الاستراتيجيا، شدّد بن لادن على ضرورة التركيز على استهداف الولايات المتحدة وزيادة الضغط عليها لاستنزاف وجودها في البلدان الإسلامية ودفعها للرضوخ والانسحاب. في حين رأى أن إقامة الدولة الإسلامية ليست أولوية في استراتيجيته في ذلك الوقت، بل توقع فشلها في حالة إعلان إقامتها، وذلك لأهمية مسألة «التوقيت» في هذا الموضوع. ففي رأيه، يبدأ هذا المشروع بإنهاك «الكفر العالمي» أولًا، وحيث إن الولايات المتحدة تتمتع بنفوذ كبير على دول المنطقة، ولديها القوة الكافية التي مكّنتها من إسقاط الإمارة الإسلامية في أفغانستان والنظام العراقي، والتي ستُمكّنها من إسقاط أي حكومة وإمارة إسلامية تقوم في المنطقة، فمن الضروري التركيز على استهدافها واستنزافها، وإن استدعى الأمر تأخير البدء في إقامة الدولة الإسلامية «سنة أو أكثر فلا بأس»، مشيرًا إلى «حساسية» الغرب تجاه إقامة دولة إسلامية مهما كان حجمها، مستشهدًا بمشروع محمد بن عبد الكريم الخطابي (1882–1963) لإقامة إمارة إسلامية في المغرب، وهو المشروع الذي أسقطته قوات الاستعمار حينذاك[226].

ذكر بن لادن في رسالته هذه أمثلة تدعم موقفه ضد استهداف «العدو القريب»؛ حيث أشار إلى أن مسيرة جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الأخرى في سورية ومصر وليبيا والجزائر وفي الجزيرة، تعثرت ولم تحقق أهدافها بسبب إصرارها على البدء بالعدو الداخلي، أو «العدو القريب». في حين أن حركات المقاومة ضد الاحتلال الأجنبي نجحت في تحقيقها؛ كما حصل أيضًا في تجربتهم بمواجهة «الاحتلال» السوفياتي في أفغانستان. وإن أهم عنصر لنجاح مشروع الحركات المقاومة هو «العنصر المحفّز للعامة»؛ أي التركيز على وجود دولة محتلّة لكسب التعاطف والتأييد الشعبيَين. وأشار هنا إلى أن الاحتلال الأميركي في العراق، وبسبب جهله بالمنطقة وعادات العرب والقبائل، أثار بعض المشكلات مع القبائل العراقية، ما أدّى إلى تعاطف الشعب مع المجاهدين وانضمام العشرات إليهم للجهاد ضد الاحتلال؛ إلا أن سبب فشل أهداف الجهاديين في العراق كان في رأيه «بعض الأخطاء، كان من أكبرها ضرب بعض أبناء قبائل الأنبار في غير حالة الدفاع المباشر عن النفس، مثلًا في حالة وجودهم في تجمع للاكتتاب في قوى الأمن»، وأدّى مقتل أبناء القبائل العراقية إلى إثارة غضبهم ضد المجاهدين والانتفاض عليهم. هكذا فسّر بن لادن صحوات العشائر. وكذلك الحالة في اليمن التي تبيّن وجهة نظره؛ إذ أشار إلى أن الضغط الأميركي على الحكومة اليمنية ورّطها في صراعات مع القبائل، وذلك بعدما قصفتها في المحفد وشبوة. وتوقع أن تواصل أميركا ضغوطها على علي عبد الله صالح ليصطدم بشعبه إلى أن تحترق ورقته تمامًا لدى الشعب ويهيئوا له بديلًا منه، ثم يفعلون به كما فعلوا ببرويز مشرّف في باكستان.

لهذا السبب أراد بن لادن، بحسب ما ورد في هذه الرسالة المهمة، منح علي صالح بعض الإنجازات الصورية ليتمكّن من التباهي بها أمام الأميركيين للظهور بمظهر من لا غنى عنه في مقاتلة «القاعدة»، مع أنه

في الحقيقة ضعيف. ومن ثمّ، فإن من مصلحة التنظيم تخفيف العداء لعلي صالح، لأن عداءه له قائم على الجانبين المادي والسياسي؛ فعلي صالح في نظره «ليس وكيلًا مطواعًا ولا ينفّذ ما ينفّذه عن قناعة كبيرة ... (مُكرهٌ أخوك لا بطل) ... [بل إن] مصلحته تقتضي أن يطاول في حربه على القاعدة دون أن يستأصلها لأنها (منجم ذهب) ومصدر دخل مهم جدًا له». وهذا تشخيص دقيق لعلاقة علي صالح بما يسمى الحرب على الإرهاب. وبناء عليه، تواطأ تنظيم «القاعدة» مع صالح في رسم صورته أمام الغرب بأنه يحقق إنجازات في حربه على «القاعدة»، على الرغم من أنها وهمية؛ إذ دعا بن لادن التنظيم في اليمن أن «لا تنفوا قتل أي أخ منكم ما لم يكن ادّعاؤه [أي صالح] بأنه قتل الأمير، علمًا بأن نفيكم يحرجه أمام الغرب فيزيد حرصه على إلحاق خسائر فعلية بكم»[227].

إضافة إلى الاستراتيجيا العسكرية، أشار بن لادن إلى استراتيجيته الإعلامية التي تستهدف استعطاف الجماهير لا ترهيبها أو استفزازها والظهور بصورة الضحية، خلافًا لممارسات تنظيم «داعش»؛ إذ أفاد بأنه ينبغي تجنّب «الكلمات التي تؤثر سلبًا على تعاطف الأمة مع المجاهدين ويجب أن يستشعر المجاهدون أنهم في خضم حملة صليبية عالمية من أهم مهماتها تشويه المجاهدين [...] فلا بد من مراعاة الدقة في الكلمات والإصدارات حتى لا نثبت في أذهان المسلمين بعض ما اتهمنا الأعداء به من أننا متوحشون مستبدون نستلذ بسفك الدماء»[228]. في هذه المرحلة التي تلامس بداية الثورات العربية كان بن لادن كما يبدو قد أصبح يعي مدى سلبية صورة «القاعدة» بين الناس.

قدّم بن لادن نصائح تقوم على تقويم موازين القوى وتشخيصه استحالة تسلّم الإسلاميين السلطة في دولة قائمة في إطار المجتمع الدولي، انطلاقًا من تحليله تحالف قوى دولية وإقليمية كبرى ضدهم لإفشالهم. ففي سياق حديثه عن أهمية التوقيت بالنسبة إلى مشروع إقامة الدولة الإسلامية، أشار بن لادن إلى أن اليمن دون غيره أكثر الدول العربية جهوزية لإقامة دولة إسلامية، لكن المرحلة آنذاك لم تكن لتسمح بإقامة ذلك المشروع، نظرًا إلى التوقيت وعدم اكتمال المقوّمات الأساسية اللازمة للنجاح؛ إذ يجب في رأيه أخذ تناسب القوى في الحسبان. وحذّر التنظيم في اليمن من اعتبار ضعف الحكومة فرصةً مناسبة للهجوم عليها؛ حيث إن القوى الدولية والإقليمية، أو كما وصفها بـ «جيوش الكفر العالمي والإقليمي»، ستقف في صفّها وتدعمها. ورأى بن لادن أن في حال سقوط النظام (اليمن مثلًا)، فلن يكون الجهاديون هم البديل القادم، فالقوى الإقليمية والمجتمع الدولي لن تسمح بذلك، بل ستدعم قوى المعارضة التي هي ضد الجهاديين أصلًا، وليس لديها مشكلة في التعاون مع الولايات المتحدة ودول الخليج؛ فقد كتب بن لادن أنه إذا سقط الرئيس، فجماعة اللقاء المشترك والحراك الجنوبي وغيرهما مستعدون للمساومة مع أميركا ودول الخليج وإقامة حكومة تزعم أنها إسلامية، يمكن حتى أن تكون بقيادة أحد زعماء الإخوان المسلمين[229]. وبهذا، رفض إسقاط حكومة اليمن لأن التوقيت غير مهيَّأ لهم للبدء في مشروع إقامة الدولة، حتى وإن ثار الشعب.

بحسب رأيه، فإن طبيعة الحياة في أفغانستان والصومال، حيث يكتفي السكان من الرعي والتجارة، مكّنت التنظيم من السيطرة؛ إذ لا يتطلّب ذلك توفير قدرات مالية أو خدمية هائلة، فهي دول لم تدخل بعد في نظام الدول الحديثة، مقارنة بدول مثل مصر التي لو نجح الإخوان المسلمون في السيطرة عليها بعد اغتيال السادات لما كانت دولتهم لتستمر أكثر من أسابيع عدة نتيجة انعدام المصادر لتوفير المتطلّبات اللازمة، ومن ثمّ قيام الشعب بثورة ضد حكمهم، من مؤيديهم ومعارضيهم على حد سواء[230]. وحذّر من تبعات الدخول في الحرب على أهالي المنطقة؛ إذ إن القصف الجوي المستمر لمناطقهم ومقتل المدنيين منهم سوف يرهقهم، ما ينتهي غالبًا إلى خسارة الدعم والتعاطف الشعبيَين للتنظيم[231].

من النصائح التي قدّمها بن لادن إلى أبي بصير حول الوضع في اليمن لاستقطاب الشعب، ما يدخل في باب النفاق، وحتى الخداع، لناحية المحافظة على مصالحهم المتقاطعة مع النظام الحاكم، وتأكيد التنظيم في خطابه أنه مع حق الشعب في المطالبة بحقوقه، وأن يساهموا أيضًا في انتقاد الحكومة اليمنية مع الشعب؛ لكنه في الوقت ذاته شدّد على ضرورة ترك النقد الحاد للنظام الذي يفيد بأن «علي عبد الله صالح عميل وأنه ينفّذ ما يؤمر به بالريالات السعودية». فعلى الرغم من تأكيده تبعية صالح لسياسة الغرب، فإنه من الضروري بحسب رأيه التركيز على أن تنظيم القاعدة حريص على استقرار اليمن ورفع الظلم عن المسلمين، وأن قضية فلسطين تهمّه. وهنا امتدح استراتيجيا التنظيم في ربطه دوافع عملية النيجيري عمر فاروق عبد المطلب[232] بقضية فلسطين، وشدد على ضرورة اتباع هذا النهج، إضافة إلى ضرورة تصوير المجاهدين بصورة الضحية وأنهم «مظلومون من الدولة والأميركيين بقتلهم للنساء والأطفال»، وذلك لكسب التعاطف الشعبي، وضرورة مخاطبة أفراد الجيش والتأكيد لهم أيضًا أن المجاهدين لا يستهدفونهم، بل إن هدفهم الرئيس هو الأميركيون[233].

سجال داخل السلفية الجهادية (1)

أعلن أبو عمر البغدادي الدولة الإسلامية في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2006. وعلى الرغم من أن «دولة العراق الإسلامية» يشار إليها عادةً في وسائل الإعلام بـ «تنظيم القاعدة في العراق»، فإن تنظيم الدولة لم يكن تابعًا لـ «القاعدة»؛ إذ لم يتحمّس قادة تنظيم القاعدة كثيرًا لفكرة تأسيس الدولة الإسلامية على الرغم من أنهم أيّدوها في بعض مقالاتهم ورسائلهم كما بيّنا، لكن الموقف لم يكن مثابرًا، كما غيّر قادة «القاعدة» تقويمهم الأوضاع بحسب المرحلة.

عندما أعلن المتحدث الرسمي باسم التنظيم، محارب الجبوري، في الشريط الصوتي الذي نُشر في 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2006، عن تأسيس «دولة العراق الإسلامية» بزعامة أبي عمر البغدادي، وصف البغدادي حينها بـ «أمير المؤمنين». وعيّن البغدادي أبا حمزة المهاجر نائبًا له ووزيرًا للحرب في هذه الدولة. وفي كانون الثاني/ يناير 2007، أصدر عثمان بن عبد الرحمن التميمي، مسؤول الهيئة الشرعية في الدولة الإسلامية، كتابًا بعنوان **إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام** لتبرير وجوب قيام الدولة والخلافة وإيجاد شرعية لذلك وضرورة لتطبيق الشريعة بكامل أركانها[234]. واستغل شرعيو التنظيم عدم وضوح مسألة الحكم والدولة في المراجع الإسلامية السنّية التقليدية لاختزال الأمر في إمارة التغلب والخلافة وبدء الطاعة.

تبنّى «داعش» مفهوم الطاعة للحاكم، سواء أكان صالحًا أم جائرًا؛ إذ يجب على المسلمين كافة والحركات الجهادية الأخرى إعلان البيعة والولاء للخليفة الجديد الذي يتقلّد هذا المنصب بشرعية السيف، وعندها فحسب يصبحون مسلمين حقيقيين في نظر التنظيم. ولم يستخدموا فتوى أحمد بن حنبل (164-241هـ/ 780-855م) بوجوب طاعة الحاكم حتى إن كان ظالمًا أو فاجرًا، في مسألة طاعة الحاكم، بل برّروا الخروج عليه، على الرغم من أن ابن حنبل نفسه خالف رأي الخلفاء العباسيين في عصره وغيره من العلماء في قضايا عقائدية في الإسلام، لكنه لم يدعُ إلى الخروج عليهم. وفي حين أن ابن حنبل لم يكن مسالمًا، فإنه فضّل عدم المخاطرة في زعزعة استقرار النظام الاجتماعي، حيث كان يهمّه حفظ مصلحة المجتمع والجماعة. لكنهم عادوا واستخدموا مقولة ابن حنبل في تبيين ضرورة طاعة أميرهم هم الذي أعلنوه خليفةً لاحقًا.

علّل كتاب **إعلام الأنام** إعلان الدولة كما يلي: **أولًا**: مواجهة الغزو الأميركي ومحاربته في حربه المعلنة

على الإسلام – الإرهاب – والنظام السياسي الذي وضعه للعراق ونصّه على عدم شرعية إقامة دولة دينية في العراق؛ فبحسب رأي التميمي أن «الديمقراطية تبيح كل شيء إلا الإسلام»[235]. والحقيقة أن مبادئ الديمقراطية لا تتوافق مع الدولة الدينية، سواء أكانت إسلامية أم مسيحية، لكنها تبيح ممارسة الإسلام وغيره من الديانات بالطبع لشعائرها. ويناقض فهم التميمي للإسلام ليس الديمقراطية فحسب، بل أيضًا أي نظام مدني معاصر معروف. **ثانيًا**: تفنيد مزاعم الحكومة العراقية «العميلة» وفضح قدراتها ونشاطاتها وفاعلية أجهزتها الأمنية والعسكرية؛ إذ جاء إعلان الدولة الإسلامية ليكشف زيف هذه الدعاوى التي بحسب رأيه كان أهل العراق على دراية بها بمقولتهم العامية: «ماكو حكومة يابا!»، وبناء عليه، أمّن ذلك فرصة سياسية ناجحة لإعلان الدولة الإسلامية لا لإسقاط الحكومة، بل لتعريتها وكشف حقيقتها. **ثالثًا**: ملء الفراغ السياسي. **رابعًا**: تشكيل جبهة سياسية إسلامية موحّدة. **خامسًا**: السباق لتحصيل مكاسب الجهاد قبل غيرهم، فيجب على المجاهدين حفظ مكتسباتهم واستحقاقاتهم. **سادسًا**؛ الالتفاف على المتاجرين باسم الجهاد[236]. والأسباب الأربعة الأخيرة (ثالثًا – سادسًا) تتعلّق في الحقيقة بفرض هيمنة تنظيم الدولة في التنافس بين الفصائل الإسلامية. إنها بلغة العصر عوامل متعلقة بالمصالح الحزبية.

في المرحلة التالية، أي بعد إعلان «الدولة الإسلامية في العراق والشام» الذي أخذ بجدّية أكبر من الإعلان الأول، والذي دخل في صراع مع «القاعدة» خلافًا للإعلان الأول الذي تبنّاه «القاعد»ة عمليًا، عارض أبو محمد المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني البيعة لأبي بكر البغدادي حين حاول فرضها على جبهة النصرة وباقي الفصائل؛ ففي تشرين الثاني/ نوفمبر 2013، أرسل المقدسي وأبو قتادة رسائل، في خضم ما وُصف بـ «حرب الرسائل» بين قادة الحركات السلفية الجهادية ومنظّريها، تفيد برفضهما مبايعة أبي بكر البغدادي. وحذّر أبو قتادة في رسالته إلى المجاهدين في سورية من حالة «الانشقاق والخلاف» التي سببتها قيادة البغدادي في المقام الأول، ناصحًا إيّاهم بتجنّب أخطاء «التجارب السابقة». وبحسب رأيه، إن الجماعات الجهادية تحارب من أجل تأسيس الدولة الإسلامية، لكن لا يوجد جماعة تستحق هذا الاسم؛ فالدولة الإسلامية، أو الإمرة، اليوم هي «إمرة جهاد، والطوائف إلى الآن طوائف جهاد، فليس هناك أمير ممكن أن يعامل معاملة الخليفة أو ما أشبهه من الأسماء والألقاب، ومن لم يبصر هذا المعنى كان فساده أشد، حيث يلزم الآخرين بلوازم هذا الاسم من إمرة المؤمنين أو خليفة المسلمين، والدخول في الصلح أو التحكيم على معنى آخر، غير أن الجماعات جماعات جهاد تسعى لتحقيق التمكين الذي لا يحقق إلّا الفساد، لأن مبناه على الجهل والغرور بلا وقائع عند العقلاء وأهل العلم»[237]، ومن ثمّ، فإن البيعة باطلة وغير نافذة. ويرى أن المجاهدين قد أخطأوا بالقتال لمصلحة تنظيم الدولة الإسلامية وكأن القتال في حد ذاته هو الغاية، وليس الوسيلة لتحقيق الهدف النهائي. وانتقد أبو قتادة في رسالته جهل المنظّرين الآخرين الذين شجّعوا على البيعة للبغدادي في سورية، مشجّعين بفتاواهم ومواقفهم على زيادة حدّة الخلاف وتعطيل الوحدة والمصالحة بين الفصائل الجهادية، كما قلل من أهمية فتاواهم، واصفًا إيّاها بـ «الساذجة والطفولية»، يكتبها «مبتدئون من طلبة العلم»[238].

انتقد كتّاب السلفية الجهادية المؤيدون لتنظيم الدولة الإسلامية «أستاذيْهم»، أبا قتادة والمقدسي، وتداخل السجال مع صراع أجيال بين القدامى والجدد؛ إذ قام عمر مهدي زيدان، المعروف في صفوف التنظيم بأبي المنذر الأردني، بالرد على اتهام أبي قتادة فتاوى مؤيدي التنظيم بأنهم مبتدئون وساذجون وطفوليون، وذكر له أسماء وأعمالًا لاثني عشر من «العلماء» المؤيدين للدولة الإسلامية الذين شملتهم «الإساءة». كما رد أبو منذر الشنقيطي على المقدسي وأبي قتادة (قبل أن يغير رأيه لاحقًا)، رافضًا ما ذكره الأخير بإبطال «البيعة أثناء الحرب وأن الإمارات الموجودة الآن ما هي إلا إمارات حرب»، وذلك باعتبار تسمية الكيان دولة وتعامل

بعض الجهاديين معه بالبيعة العامة يعني أنه أصبح دولة. ويعيش طرفا السجال في عالمهما، ويتواصلان بمصطلحات معجم السلفية الجهادية ومفرداته، من دون صلة بالواقع، أو حجج استقرائية مستمدّة منه. فهم يعيشون في فقاعة من الحروف والكلمات والحجج والحجج المضادة حول الشرع والشرعية.

أصبح الخلاف واضحًا بين الطرفين: الذين استمروا في موقفهم الرافض منح الدولة الإسلامية بيعةً عامةً لأنها «إمارة حرب» فحسب، سواء أكانوا مؤيدين للقاعدة أم لا؛ ومؤيدو التنظيم الذين دافعوا عن موقفهم باعتبارها دولة، وعن شريعة المبايعة للدولة، ما يُشرّع لها التوسع والاستيلاء على المزيد من الأراضي، وعلى أنها الخلافة المنتظرة، كما طرحها تركي البنعلي.

في محاولة المقدسي للصلح والتحكيم بين جبهة النصرة وتنظيم الدولة الإسلامية، اقترح أن تقدم كل جهة قاضيًا لها، وإن احتاج الأمر إلى محكّم ثالث، فسيختار قاضيًا ثالثًا يحكم في «ما شجر» بينهما[239]. إلا أن المبادرة فشلت. ونشر المقدسي في بيانه المعنون بـ «بيان حال الدولة الإسلامية في العراق والشام والموقف الواجب تجاهها»، مراسلاته مع البنعلي[240] الذي كان وسيط المقدسي مع قيادة تنظيم الدولة الإسلامية، ووصف المقدسي البنعلي بـ «الشرعيّ المبرّز»، أو «شرعيّهم المبرّز». وهو أبرز «علماء» الجيل الثاني لتنظيم الدولة الإسلامية، وربما الأكثر تأثيرًا. كان البنعلي تلميذًا لأبي محمد المقدسي، لكن في منتصف عام 2014، دخل في مواجهة مع معلمه نتيجة الخلاف بين تنظيم الدولة الإسلامية والقاعدة. بل كتب البنعلي في ردّه على موقف المقدسي الرافض الدولة الإسلامية بتشبيهه بموقف محمد بن إسماعيل الصنعاني، أحد علماء السلفية في اليمن خلال القرن الثامن عشر، الذي رفض الحركة الوهابية في بدايتها واعتبر الصنعاني في حينه أن منهج محمد بن عبد الوهاب قائم على تكفير المخالف. فمن وجهة نظر البنعلي، يقف المقدسي، والجهاديون الذين ذهبوا مذهبه ضد تنظيم الدولة الإسلامية على الجانب الخطأ من التاريخ، مثلما وقف معارضو الدولة الوهابية آنذاك[241].

انتقد البنعلي معلّمه المقدسي وحاججه بجدوى هذه المبادرات، بقوله: «شيخي الغالي، أنت وغيرك من الشيوخ تتكلمون عن الخصم والحكم [...] حيث صدقت عددًا من التهم غيابيًا ثم سارعت إلى إنشاء مبادرة وإعلانها دون التأني والتثبت والتحقيق! بينما الدولة هي الدولة، وهل سمعت قط أن دولة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم أو دولة الخلفاء الراشدين أو دولة بني أمية أو دولة بني العباس أنها تحاكمت إلى شخص مستقل؟! أم أن محاكمها هي التي تحكم في الأشخاص المستقلين وغيرهم؟! أليس القضاء في الشرع جهة مستقلة؟»[242].

بعدما نشر أيمن الظواهري عددًا من المراسلات السابقة بين قيادة «القاعدة» وتنظيم الدولة الإسلامية، فسّرها على أنها تفيد تبعية التنظيم لـ «القاعدة»، بما يعني افتقاره إلى حق التصرف بشكل مستقل، أصدر الناطق الرسمي باسم «الدولة الإسلامية»، أبو محمد العدناني (وهو السوري طه صبحي فلاحة)، تسجيلًا صوتيًا يرد فيه على الظواهري ويعلن أن «الدولة ليست فرعًا تابعًا لـ «القاعدة»، ولم تكن يومًا كذلك». وعلى الرغم من أن العدناني أكد في التسجيل نفسه صحة ما جاء في رسالة الظواهري حول «علاقة الدولة بالقاعدة» باعتبارها «علاقة الجنديّ بأميره»، فقد وضّح أنها كانت في موضع احترام و«لجعل كلمة الجهاد العالمي واحدة، ولم تكن نافذةً داخل الدولة، كما أنّها غير ملزمةٍ لها». وخلص الأمر إلى أن الخلافَ بين تنظيم الدولة الإسلامية وقيادة تنظيم القاعدة هو «خلافٌ منهجي»، وأن تنظيم الدولة لم يبايع تنظيم القاعدة، والقضية هنا «ليس بيعَةُ مَنْ لِمَنْ ومرجعيّة مَن لِمَنْ، والتي أجهدَ أميرُ تنظيم القاعدة نفسَهُ لإثباتِها ولَم يُثبِتْها، ولَن يُثبِتَها»[243]. وهذا يعني أنه لا وجود لقاعدة قانونية أو فقهية شرعية ملزمة تضبط العلاقات بين

التنظيمات السلفية الجهادية، وإنما تسود بينها علاقات تعاون وتنافس وصراع وفوضى، بحسب الظرف، والمهم هو من يثبت نفسه على الأرض. وهذا ما تبيّن فعلًا في العراق وسورية، فكان أن ضربت هذه القوى نفسها في فوضى صراعاتها وتنافسها، والأهم من ذلك أنها ألحقت ضررًا بالغًا، بل مميتًا بالحراك الشعبي والثورات التي اعتبرتها فرصة لفرض هيمنتها في تناقض تام مع تطلّعات هذه الثورات ومنطلقاتها.

تبدّلت مواقف المنظرين في بعض الحالات، فمثلًا، في 15 تموز/ يوليو 2014، اتّخذ أبو منذر الشنقيطي موقفًا مؤيّدًا لتنظيم القاعدة، بعد أن كان من مؤيدي تنظيم الدولة، وأثار جدلًا حول مشروعية الخلافة التي أعلنتها الدولة الإسلامية في العراق والشام.

بعد احتلال الموصل ازداد صلف التنظيم وعنفه في الوقت ذاته. ففي حزيران/ يونيو 2014 وزّعت مجموعة من شرائط الفيديو التي تصوّر عمليات الذبح والإعدام، بدءًا بقطع رأس الرهينة الأميركي الصحافي جيمس فولي، ثم الرهينة الأميركي ستيفن سوتلوف في 2 أيلول/ سبتمبر 2014، والصحافي البريطاني ديفيد هاينز في 14 أيلول/ سبتمبر، وآلان هانينغ في 3 تشرين الأوّل/ أكتوبر. أثارت هذه الإعدامات رعب كلٍّ من الرأي العام الغربي والرأي العام الإسلامي والعربي واشمئزازه. ولم يتوقف التنظيم بعد ذلك عن «الابتكار» في إخراج الإعدامات الجماعيّة لجنود سوريين أو عراقيين اختيروا بموجب انتمائهم الطائفي، وإعدامات لأبناء قبائل عارضتهم. ولم يتوان التنظيم كما هو معروف سابقًا ولاحقًا عن قتل مئات من أبناء القبائل السنّية التي قاومته أو عارضته، مثل عشيرة الشعيطات في ريف دير الزور في آب/ أغسطس 2015، وعشيرة آل بو نمر، وهي إحدى عشائر قبيلة الدليم، في تشرين الأول/ أكتوبر وتشرين الثاني/ نوفمبر 2014.

تعمّق الخلاف بين تنظيم الدولة الإسلامية ومعارضيه بعد بث فيديو حرق الطيّار الأردني، معاذ الكساسبة، في شباط/ فبراير 2015؛ إذ احتدّ الخلاف حينها على المواقع الإلكترونية؛ ففي حين دافع موقع مؤسسة الغرباء للإعلام المؤيد لتنظيم الدولة عن موقفه، انتقد منبر التوحيد والجهاد التابع لأبي محمد المقدسي تنظيم «داعش» ووصفه بالكاذب والمراوغ، بعد إحراقه الطيّار .

لا شك في أن أغلبية المنظّرين السلفيين اتخذت مواقف ضد الدولة الإسلامية، لكن القوة والتمدد على الأرض أبهرا مؤيدي هذا التيار الجهادي عمومًا، وجلبا له التأييد، خصوصًا عند الشباب، ورسَّخا موقع المنظّرين الجدد في مقابل القدامى.

للخلافات جذور بالطبع، فقبل ذلك بما يقارب العقد، برز خلاف بين الزرقاوي وأستاذه أبي محمد المقدسي الذي اعتُبر في حينه أهم منظّري الجيل الثاني من الجهاديين السلفيين، على خلفية ممارسات الزرقاوي وتنظيمه في العراق. وكتب أبو محمد المقدسي رسالة للزرقاوي[244]، وأعقبها بمقابلة مع قناة الجزيرة أخرج فيها مآخذه على الزرقاوي إلى العلن. كتب المقدسي رسالته من سجن قفقفا في الأردن، منتقدًا فيها أسلوب إمارة الزرقاوي في استهداف المدنيين وتكفير عوام الشيعة. ووجّه نصيحة إلى الزرقاوي بأن يُراعي في مسألة التكفير والقتل الفرق بين القتال في دار الكفر الأصلية، ودار الكفر الاصطلاحية في بلاد المسلمين. وحذّره من تكفير المنتسبين إلى الإسلام وقتالهم، وأكد «عصمة دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم ولو كانوا عصاة أو فجّارًا»، وتحفّظ على قتل المدنيين في العراق، من التفجيرات في الشوارع والأسواق وغيرها من تجمعات عوام المسلمين؛ ما قد يشوّه صورة الجهاد. وحذّر أيضًا من قتل المسلمين أو خطفهم بحجج وصفها بأنها «مسوّغات غير شرعية»، كالعمل لدى الكفار الذي لا يعدّه دليلًا على مناصرتهم الكفّار ضد المسلمين. كما حذّره من قتل نساء وأطفال بعض الأعداء وخطفهم، ممن لا يحل قتله «سواء لعصمة أولئك النساء

والأطفال بالإسلام، أو عصمتهم بالأنوثة والطفولة». وحذر المقدسي الزرقاوي من أن يختزل الجهاد إلى وسيلة ثأرية، أو قتال نكائي.

جاء رد الزرقاوي[245] على المقدسي بعد عام من رسالة الأخير، وبعد يومين من مقابلة المقدسي على قناة الجزيرة[246]، رافضًا الانتقادات التي جاءت في الرسالة والمقابلة معًا. ففي ما ذكره المقدسي أن الزرقاوي اشترط على بن لادن تدريس منهج المقدسي كشرط للعمل معه، هاجمه الزرقاوي بتفنيد ذلك وبقوله ليس هناك منهج حكر على فرد في مدرستهم، أي مدرسة السلفية الجهادية؛ إذ إن الدين الإسلامي هو «دين اتّباع لا دين ابتداع»، وأن منهجه ليس فريدًا به، فمشايخ الجهاد دعوا إلى ما كان يدعو إليه المقدسي من قبله ومن دون نسبه إليهم بوصفه منهجهم[247]. وفي مسألة جواز العمليات الانتحارية، وادّعاء المقدسي أن الزرقاوي قلّده في ذلك بعد لقائه، رد الزرقاوي عليه بأنه كان يرى عدم جواز هذه العمليات الانتحارية من قبل أن يلتقي بالمقدسي، ووافق معتقده في هذا. لكن، بعد ذهابه إلى أفغانستان ولقائه أبي عبد الله المهاجر، اقتنع بما جاء به هذا الأخير الذي أجازها، وبناء عليه قام الزرقاوي بتبنّي جوازها بل واستحبابها بوصفها عمليات استشهادية جهادية مشروعة[248]. وهذا يؤكد أن كتابات المهاجر الدموية الطابع استخدمت منذ الانتقال من تبرير العمليات الانتحارية عند المقدسي إلى استحبابها عند تنظيم الدولة الإسلامية.

رد الزرقاوي على تحفّظ المقدسي ضد «قتاله الروافض»، بأن جماعته لم تكن البادئة في قتالهم، إنما كان ذلك ردة فعل على استهداف الشيعة للسنّة، وانضمامهم إلى القوات الحكومية، الشرطة والجيش، وموالاتهم «للصليبيين»[249]. وجميعها عنده أعمال تسوّغ قتال الشيعة عمومًا. والكلام هنا ليس مذهبيًا سلفيًا فحسب، بل طائفي متطرف أيضًا يعمم على سائر الشيعة تعميمات قتال السنّة وموالاة الصليبيين أيضًا.

يؤكد الزرقاوي طائفيته بالرفض التام لمساواة عوام الشيعة بعوام أهل السنّة، كما أشار إليهم المقدسي باعتبارهم عوام المسلمين؛ فالشيعة بالنسبة إلى الزرقاوي «ما عادوا عوامًا»، وذلك لأنهم أصبحوا، بحسب رأيه، «جنودًا للكافر المحتل، وعيونًا على المجاهدين الصادقين». واعتبر قول المقدسي باتّباعه مذهب ابن تيمية في عدم تكفير عموم الشيعة ظلمًا لأنه يسقط فتوى ابن تيمية على واقع «الرافضة» المختلف اليوم. هنا يغدو ابن تيمية غير قابل للتطبيق لأنه مراعاة للظرف التاريخي الذي يتطلب تجاوز ابن تيمية في التكفير.

ما عدا إتاحة تجاوز ابن تيمية، إذا كان التجاوز نحو زيادة التشدد، من الواضح أنّ أبا مصعب الزرقاوي يستخدم أداة التعميم، فيعمّم تهمة أفعال معيّنة ضدّ السنّة على الشيعة عمومًا، ويسمّيهم الرافضة. ويعتبر التعميم على جماعة سكانية كاملة بسياسة قادتهم أو بأفعال أفراد أو تنظيمات منهم، أمرًا عاديًا للغاية. فيقول مثلًا: هل وصل الجعفري والحكيم وغيرهما من الرافضة إلى الحكم إلا بأصوات عامّتهم؟ وذلك قبل أن ينتقل إلى القول إن ثمّة علماء تكلّموا في كفر الرافضة، مثل الشيخ حمود العقلاء والشيخ سليمان العلوان والشيخ علي الخضير والشيخ أبي عبد الله المهاجر والشيخ الرشود[250]. واتبع أبو عمر البغدادي كما هو معلوم الخطاب الطائفي الحاد نفسه ضدّ الشيعة عمومًا، يضاف إلى ذلك أنه خلال الحرب الأهليّة في العراق بدأت تظهر أجيال أخرى تفرز جهاديين أكثر دمويّةً وعنفًا. وتعزّز الخط هذا مع نشوب الثورة في سورية ودعم إيران النظام السوري وانخراط حزب الله اللبناني في الصراع هناك، ونشوء ظاهرة الميليشيات الشيعية في العراق وسورية؛ ما مثّل «هديةً» تلقائيةً للجهاديين أولئك، فبينما كان الزرقاوي يحرّض على استفزاز الشيعة لدفعهم إلى الهجوم بهدف تصفيتهم، غدت الميليشيات الشيعية هنا حاضرة «صائلة» من دون استفزاز.

استغرب الزرقاوي في معرض ردّه على المقدسي تصريح الأخير في مقابلته بعدم تفضيله ذهاب

المجاهدين إلى العراق لأنه سيكون محرقة لهم، واقتبس ما كتبه المقدسي نفسه في مقدمة كتاب **جؤنة المطيبين** لأبي قتادة الفلسطيني، قوله: «فإن كنت يا عبد الله تروم جهادًا ربانيًا خاليًا من تلك الشوائب والشبهات، وتشحّ بنفسك أن تبذلها إلا بمثل هذا الجهاد، فلك هذا [...] ولكن حذار أن تصدّن غيرك عن جهاد يجيزه بل يوجبه الشرع أحيانًا: لمجرد ما فيه من هنات أو أخطاء أو تشوّهات ... بل سأذهب بحديثي أبعد من ذلك فأقول: حذار أن تصدّن عن قتال لأعداء الله، ولو كان المقاتلون ممن لا خلاق لهم وليسوا على سبيل المؤمنين»[251]. وهذه مقولة مهمة تؤكد ما ذكرناه أعلاه حول السقوط الأخلاقي الكامن في الفصل بين الأخلاق والجهاد، وبين الأخلاق وأحكام الشريعة. وتؤشر إلى أن الخلاف ليس قيميًا أو جوهريًا فحسب، بل متعلق بالظروف والاستراتيجيا والتنافس أيضًا.

(184) فواز جرجس، (داعش) إلى أين؟ **جهاديو ما بعد القاعدة**، ترجمة محمد شيّا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 91.

(185) المرجع نفسه، ص 212.

(186) أيمن الظواهري، «رسالة الظواهري إلى الزرقاوي»، ويست بوينت (West Point): ضمن الوثائق التي نشرها مركز مكافحة الإرهاب في الأكاديمية العسكرية الأميركية (Combating Terrorism Center)، 9/7/2005، شوهد في 17/2/2018، في: http://bit.ly/2FjW3Da

(187) المرجع نفسه.

(188) المرجع نفسه.

(189) في نهاية رسالته، طلب الظواهري من الزرقاوي أن يُرسل إليهم دعمًا ماليًا - قرابة مئة ألف من دون تحديد العملة - خصوصًا بعد أن انقطع الكثير من خطوط الدعم بعد أسر القيادي في التنظيم أبي فرج الليبي.

(190) أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة** (سورية: دار التمرد، [د. ت.])، ص 134.

(191) يُنظر: عطية الله أبي عبد الرحمن [جمال إبراهيم شتيوي المصراتي]، **ثَوْرَةُ الشُعُوبِ وسقوط النظام العربي الفاسد**، ([د. م.]: مركز الفجر للإعلام، 2011)، شوهد في 6/7/2018، في:

https://goo.gl/GWcD3J

(192) متابعات لحسابَي صالح الحموي وأبي ماريا القحطاني على تويتر. طرأ تراجع على أداء الجبهة لاحقًا بسبب محاولتها التنافس مع تنظيم الدولة في تطبيق الشريعة بعد أن خسرت الكثير من عناصرها لمصلحته على مستوى قطاعاتها المنتشرة كلها، بمعنى أن تأثير «داعش» فيها كان على مجمل تنظيمها القُطري وليس على قطاعات محلية فقط، وهو ما يرقى إلى مرتبة انشقاق عمودي وشامل في جبهة النصرة لمصلحة «داعش».

(193) حسن أبو هنية ومحمد أبو رمان، **تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السنيّة والصراع على الجهادية العالمية** (عمان: مؤسسة فريدرش إيبرت، 2015)، ص 41-42.

(194) «بيان بيعة جماعة التوحيد والجهاد لتنظيم قاعدة الجهاد»، **منبر التوحيد والجهاد**، 15/11/2008، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/BMbUWs

(195) يُنظر: الظواهري، «رسالة الظواهري إلى الزرقاوي».

(196) أيمن الظواهري، **فرسان تحت راية النبي**، ط 2 ([د.م.]: [د.ن.]، 2010)، ج 1، ص 2، شوهد في 1/9/2018، في: https://bit.ly/2sKZ5c0. صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب في عام 2001 عن صحيفة الشرق

الأوسط، ويشير الظواهري في مقدمة الطبعة الثانية إلى أنه «قد تعرّضت الطبعة الأولى للتشويه والبتر على يد صحيفة الشرق الأوسط، التي تلقّفتها من المخابرات الأميركية»، ص 2.

(197) توماس هيغهامر، **الجهاد في السعودية: قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب**، ترجمة أمين الأيوبي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 157.

(198) الظواهري، «رسالة الظواهري إلى الزرقاوي».

(199) المرجع نفسه.

(200) المرجع نفسه.

(201) المرجع نفسه.

(202) جرجس، ص 82.

(203) خطاب أبي مصعب الزرقاوي بعنوان «رسالة من أبي مصعب الزرقاوي إلى الشيخ أسامة بن لادن (حفظه الله)»، مؤرخة في 15 شباط/فبراير 2004، كما ورد في: أبو مصعب الزرقاوي، [أحمد فضيل نزال الخلايلة]، **الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز بدينه أبي مصعب الزرقاوي**، الإصدار الثاني ([د. م.]: مؤسسة البراق الإعلامية، 2007)، الخطاب السادس، ص 58-76. نشرته وكالة الاستخبارات الأميركية ضمن وثائق بن لادن التي حصلت عليها في أثناء الهجوم على مقر إقامة بن لادن في منطقة أبوت آباد في باكستان في أيار/مايو 2011، شوهد في 12/8/2018، في: http://bit.ly/2HC6z6N. كتبت هذه الرسالة، المؤرخة في 15 شباط/فبراير 2004، قبل انضمام الزرقاوي إلى تنظيم القاعدة. وتضمّنت الاستراتيجيا الأولى وخطة العمل التي تبنّتها جماعة التوحيد والجهاد في حينه لصد القوات الأميركية في العراق «من أجل إعادة الخلافة الإسلامية على منهاج النبوّة». وهي الاستراتيجيا ذاتها التي بنى عليها تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» تنظيمه وعملياته القتالية وتأصيلها الشرعي، والأهداف المشروعة للعمليات القتالية والاغتيالات. وبيّن الوصف في مقدّمة الرسالة، أن تنظيم التوحيد والجهاد لم ينف ما جاء في هذه الرسالة إنما أكده مع بعض التحفّظ، مقتبسًا نصًا من رسالة لأبي أنس الشامي (مسؤول اللجنة الشرعية في تنظيم التوحيد والجهاد): «الرسالة التي تناقلتها الأنباء وتحدّثت عنها الدنيا وتحيّر الناس في أمرها هي صحيفة صادقة النسبة إلى الأخ القائد أبي مصعب الزرقاوي حفظه الله ورعاه، ولكن قد اعتراها بعض التحريف والتزييف، [وتفصيل ذاك التحريف والتزييف]، فنحن لا يمكن أن نقتل مسلمًا سُنيًا أو أن نجترئ على حرمة بيت من بيوت الله ومعاذ الله أن نفعل هذا».

(204) المرجع نفسه، ص 60.

(205) المرجع نفسه، ص 61.

(206) المرجع نفسه، ص 61.

(207) المرجع نفسه، ص 62.

(208) المرجع نفسه، ص 64.

(209) المرجع نفسه، ص 65.

(210) المرجع نفسه، ص 66؛ يُنظر أيضًا: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج 28، ص 478-527.

(211) «رسالة من أبي مصعب الزرقاوي»، ص 72-73.

(212) وقّع بن لادن رسائله بأسماء عدة، أبرزها كان زمراي وأبو عبد الله وأسامة. وكانت قد بدأت الاستخبارات الأميركية تكشف عن وثائق بن لادن في 20 أيار/مايو 2015 التي ضمت 103 وثائق، ثم كشفت عن 113 وثيقة في الدفعة الثانية في 1 آذار/مارس 2016. أما الدفعة الثالثة من الوثائق التي صدرت قبل تسلّم دونالد ترامب الرئاسة رسميًا، فشملت 49 وثيقة، رُفعت عنها السرية ونُشرت في 19 كانون الثاني/يناير 2017، في حين صدرت آخر دفعة في 1 تشرين الثاني/نوفمبر 2017، شملت 79 ألف ملف صوتي، و10 آلاف تسجيل مرئي، و18 ألف وثيقة تخص أسامة بن لادن، بينها يومياته. يُنظر: «Bin Laden's Bookshelf,» The Office of the Director of National Intelligence (ODNI), accessed on 12/8/2018, at: http://bit.ly/2xM9kxk

(213) نص خطاب صوتي لأسامة بن لادن، بعنوان «رثاء شهيد الأمة وأمير الاستشهاديين (أبي مصعب الزرقاوي رحمه الله)»، مؤرخ في 30 حزيران/يونيو 2006، كما ورد في: **الأرشيف الجامع لكلمات وخطابات إمام المجاهدين الشيخ أُسَامَة بْن مُحَمَّد بْن لَادنْ (حفظَهُ الله) بعد غزوتي نيويورك وواشنطن**، الإصدار الثالث ([د. م.]: مؤسسة البراق الإعلامية، 2007)، الخطاب السابع والعشرون، ص 302-309، نشرته وكالة الاستخبارات الأميركية، شوهد في 12/8/2018، في: http://bit.ly/2FiS8nF

(214) المرجع نفسه، ص 305.

(215) المرجع نفسه، ص 306.

(216) المرجع نفسه، ص 307.

(217) رسالة موجّهة إلى «فضيلة الشيخ»، من وثائق بن لادن التي نشرها مكتب مدير الاستخبارات الوطنية الأميركية. رفعت السرية عن هذه الوثيقة بتاريخ 1/3/2016، شوهد في 12/8/2018، في: http://bit.ly/2oj9LMN

(218) المرجع نفسه.

(219) Cole Bunzel, «From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State,» Brookings, Analysis Paper, no. 19 (March 2015), p. 21, accessed on 18/1/2018, at: http://brook.gs/2iQJ0tn

(220) من وثائق بن لادن التي نشرها مكتب مدير الاستخبارات الوطنية الأميركية، في: http://bit.ly/2ofONyq

(221) المرجع نفسه.

(222) بتوقيع زمراي.

(223) ناصر عبد الكريم الوحيشي (1976-2015)، يمني المولد، تسلّم زعامة تنظيم القاعدة في اليمن، أو ما يُسمى تنظيم «قاعدة الجهاد في جزيرة العرب»، في عام 2009، ويُعتقد أنه كان كاتب بن لادن الخاص.

(224) أسامة بن لادن، «رسالة إلى أبي بصير»، ص 2-3. رسالة من وثائق بن لادن التي نشرها مكتب مدير الاستخبارات الوطنية الأميركية، ورفعت السرية عن هذه الوثيقة بتاريخ 19/1/2017، شوهد في 12/8/2018، في: http://bit.ly/2Goghs7

(225) المرجع نفسه، ص 3.

(226) المرجع نفسه، ص 3-4. الغريب أن بن لادن ما زال أقرب إلى مصطلحات عموم الناس في استخدام المصطلحات، فيعتبر جهد الخطابي محاولة في إقامة إمارة إسلامية، ولا أعتقد أن تنظيم الدولة «داعش» كان سيعتبرها كذلك، وربما كان سيكفّر الخطابي ومشروعه لو كان حيًا ولم يبايع البغدادي.

(227) المرجع نفسه، ص 12-13.

(228) المرجع نفسه، ص 7-8.

(229) المرجع نفسه، ص 11.

(230) المرجع نفسه، ص 20-21.

(231) المرجع نفسه، ص 21.

(232) حاول عمر فاروق عبد المطلب - الذي انتقل إلى اليمن في عام 2004 لدراسة اللغة العربية في معهد صنعاء، وكان أحد طلاب أنور العولقي - تفجير طائرة ركاب كانت متجهة من عاصمة هولندا إلى مدينة ديترويت في ولاية ميشيغن الأميركية يوم عيد الميلاد 25 كانون الأول/ديسمبر 2009، واعتقلته في أثرها الشرطة الأميركية. وأقرّ أمام المحكمة أنه كان يريد الثأر للمسلمين، «ضحايا» السياسة الأميركية في فلسطين والصومال. وفي عام 2012 حكم القضاء الأميركي عليه بالسجن مدى الحياة.

(233) بن لادن، «رسالة على أبي بصير»، ص 25.

(234) قدّم مسؤول الهيئة الشرعية في الدولة عثمان بن عبد الرحمن التميمي دفاعًا عن تسمية الدولة وتسمية أبي عمر البغدادي أمير المؤمنين في كتاب صغير شهير **إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام**. ولم يخف الدوافع السياسية البراغماتية مع أن الكتاب في مجمله دفاع عن مشروعية إعلان الدولة الإسلامية. وسنعود لاحقًا إلى تحليل هذا النص.

(235) عثمان بن عبد الرحمن التميمي، **إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام: بحث في نشأة دولة العراق الإسلامية ودوافع إقامتها وارتباطها بمآلات المسيرة الجهادية وأدوارها السياسية المهمة** ([د. م.]: وزارة الهيئات الشرعية في دولة العراق الإسلامية؛ مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي، [د. ت.])، ص 49، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/WNvofA

(236) المرجع نفسه، ص 50-53.

(237) أبو قتادة الفلسطيني [عمر محمود أبو عمر]، «رسالة لأهل الجهاد بالشام»، ص 5، **منبر التوحيد والجهاد**، ملف أبي قتادة الفلسطيني، [د. ت.]، شوهد في 11/2/2018، في: http://bit.ly/2BQp3B3

(238) Bunzel, p. 27.

(239) تجد شرح المقدسي جهوده وأقواله وتزويرها من طرف تنظيم الدولة في: أبو محمد المقدسي [عصام البرقاوي]، «بيان حال 'الدولة الإسلامية في العراق والشام' والموقف الواجب تجاهها»، **منبر التوحيد والجهاد**، 26/5/2014، شوهد في 7/4/2018، في: https://goo.gl/KKRktt

وأبو محمد المقدسي [عصام البرقاوي]، هو فلسطيني عاد من الكويت إلى الزرقاء بعد حرب الخليج الثانية، وهو أوّل من أدخل التراث الوهابي وفتاوى أئمة الدعوة النجدية في الإطار النظري إلى السلفية الجهادية. ومن كتبه ذات التأثير المبكر في التيارات السلفية الجهادية **ملة إبراهيم والكواشف الجلية في تكفير الدولة السعودية**. كان المقدسي منغمسًا في قضايا المملكة العربية السعودية والخليج عمومًا، وكان له تأثير في السلفية الجهادية في السعودية.

(240) تركي البنعلي، بحريني من أصل سوري، من مواليد عام 1983، تولّى منصب القاضي الشرعي العام لدى تنظيم الدولة الإسلامية، قُتل في غارة أميركية على مدينة الرقة في 28 أيار/مايو 2017.

(241) Bunzel, p. 11.

(242) تركي البنعلي، «شيخي الأسبق؛ هذا فراق بيني وبينك! للشيخ المجاهد/تركي البنعلي [ردًا على أبي محمد المقدسي]»، مدوّنة جرير الحسيني حول السلفية الجهادية في الأردن وأحدث أخبارها، 8/6/2014، شوهد في 7/4/2018، في: https://goo.gl/iMGZZv

(243) «بالفيديو ... 'العدناني' يشنّ هجومًا على 'الظواهري' ويطالبه بتصحيح منهجه»، **الدرر الشامية**، 12/5/2014، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/WbaSLL

(244) أبو محمد المقدسي [عصام البرقاوي]، «الزرقاوي؛ مناصرة ومناصحة، آمال وآلام»، **منبر التوحيد والجهاد**، جمادى الثاني 1425هـ (تموز/يوليو 2004)، شوهد في 12/3/2018، في: http://bit.ly/2G7ptkx

(245) خطاب أبي مصعب الزرقاوي بعنوان «بيان وتوضيح لما أثاره الشيخ المقدسي في لقائه مع قناة الجزيرة»، مؤرخ في 12 تموز/يوليو 2005، كما ورد في: أبو مصعب الزرقاوي، **الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز بدينه**، الخطاب الثامن والعشرون، ص 326-340، شوهد في 14/8/2018، في: http://bit.ly/2HC6z6N

(246) يُنظر: مقابلة أبي محمد المقدسي في برنامج «لقاء اليوم» على قناة الجزيرة، في 10 تموز/يوليو 2005، شوهد في 12/3/2018، في: http://bit.ly/2joJFmY

(247) خطاب الزرقاوي، «بيان وتوضيح لما أثاره الشيخ المقدسي ...»، كما ورد في: أبو مصعب الزرقاوي، **الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز بدينه**.

(248) المرجع نفسه، ص 331.

(249) المرجع نفسه، ص 333.

(250) أبو هنية وأبو رمان، ص 64.

(251) خطاب الزرقاوي بعنوان «بيان وتوضيح لما أثاره الشيخ المقدسي ...». كما ورد في: أبو مصعب الزرقاوي، **الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز**؛ يُنظر: أبو قتادة الفلسطيني [عمر محمود أبو عمر]، **جؤنة المطيبين** ([د. م.: د. ن.، د. ت.])، منبر التوحيد والجهاد، شوهد في 14/8/2018، في: http://bit.ly/2BQp3B3

الفصل الرابع
لا تبقى إذا لم تتمدّد

مع نضوب مصادر شرعية النظامين البعثيين في سورية والعراق، المتمثلة في السعي لتحقيق الوحدة العربية والنضال من أجل تحرير فلسطين ورفض تجزئة الوطن العربي وتبعيّته من جهة، والاعتماد على دولة القطاع العام في توفير الحاجات الأساسية للمواطنين وتحقيق العدالة الاجتماعية من جهة أخرى، وبعد أن فشلت الدولة في القيام بهذه المهمات، ازداد اعتمادها على القمع العنيف المباشر والرقابة لضبط حركة المجتمع، كما أنها مالت أكثر إلى الاستناد إلى الولاءات المباشرة للنظام بوساطة القبيلة والعشيرة والطائفية، مع تحويل الحزب الأيديولوجي القومي إلى أداة بيد السلطة وشبكة ولاءات ومصالح أيضًا، فأضافت إلى إخفاقها في الدمج الاجتماعي/ الاقتصادي فشلًا في الدمج المدني/ السياسي على أساس المواطنة؛ كما أصبحت الدولة أكثر تسامحًا مع المتنفسات الاجتماعية للاحتجاج على الأوضاع من خلال إتاحة الجمعيات الدينية وعمل الوعّاظ ومظاهر التديّن الشعبي المتسلفنة بتأثير الثقافة الدينية المصدّرة من السعودية بوسائل مختلفة، منها العمالة العائدة من الخليج، مع حظر الحركات الدينية السياسية والأحزاب المعارضة عمومًا، علمانيةً ودينيةً، ومنع تشكيل الاتحادات والنقابات المستقلة وغيرها.

تقاطعت هذه الأوضاع مع ما اعتبرته في كتابي «مسألةً عربية»[252]، ومن مظاهرها تحوّل العلاقات العربية – العربية إلى معوّق للتحول الديمقراطي، وذلك بالتدخّل تارة بتصدير العنف، وتارة أخرى بتصدير ما سمّيته ثقافة ريعية؛ ولاحقًا بدعم الأنظمة الرجعية المعادية للديمقراطية الثورات المضادّة ضدّ انتفاضات الشعوب في الدول الأخرى.

لا يمكننا عرض مراحل هذه الصيرورة وحلقاتها كلها. ونكتفي بالاستنتاج أن مع إضعاف الدولة، سواء بتوجيه ضربة من الخارج، كما في حالة احتلال العراق، أم من الداخل، كما في حالة الثورة في سورية، كان من الطبيعي أن تشكّل البنى الاجتماعية ما دون الوطنية ملاذًا للفرد؛ وإذ بلور الاحتجاج على نظام يستخدم الولاءات الطائفية، خطابًا طائفيًا هو الآخر. ومع ضعف الحركات الوطنية الشاملة القادرة على قيادة مقاومة الاحتلال، أو تنظيم مناهضة النظام القمع، كانت الفصائل الإسلامية السياسية، بما في ذلك السلفية الجهادية، قادرة على ملء الفراغ، وجاهزة مسبقًا بأيديولوجيتها الجهادية للرد على العنف بالعنف، والائتلاف مع الطائفية السياسية وحتى مع القبيلة، حيث وجدت في مناطق انحسار نفوذ الدولة. لكنها لم تكن قادرة على تحقيق الوحدة، وتصارعت في ما بينها على الزعامة والنفوذ، ولم تستفد إطلاقًا من تجربة فصائل المقاومة في العراق التي لم تحقق أي بنية تنظيمية أو قيادة موحَّدة للعمل العسكري، وهذا العجز هو عامل أساسي في فشل الصراع مع أي قوة منظمة، فما بالك بالدولة وجيشها النظامي وأجهزتها الأمنية، أو التحالفات الدولية وجيوشها التي تعمل تحت إمرة واحدة وباستراتيجيا عسكرية واحدة؟

علينا أن نميّز بين نشوء التنظيم الجهادي السلفي وظروف النشأة ذات العلاقة بتاريخ الحركات الجهادية وتقاطعها مع السلفية في مرحلة تراجع التيارات اليسارية وظهيرها العالمي، والتيارات القومية، ولا سيما بعد هزيمة حزيران/ يونيو 1967 وأزمة الأحزاب القومية في الحكم من جهة، وعملية تمدّد هذا التنظيم وانتشاره مستغلًّا الظروف أعلاه. من جهة أخرى، مثل هذا التنظيم قد يوجَد، وكان سيبقى، في حالة تأسيسه تنظيمًا صغيرًا في الدولة المعاصرة، لولا نشوء الظروف لتمدّده المتعلقة بفشل أنظمة الحكم المتداخلة مع بنية الدولة والمجتمع على نحوٍ قاد إلى فشل الدول ذاتها. لكن تمدّد التنظيم الذي بدا انتصارًا، لم يقم على مقوّمات قوة ذاتية حقيقية، بما فيها القدرة على حفظ الذات وإعادة إنتاج سلطته على السكان، بل قام على

التمدد الممكن بسبب ضعف الدولة. وأدّى التمدّد نفسه إلى فقدان السيطرة ومواجهة أعداء كثر وإجماع دولي على القضاء على تنظيم بات يشكل خطرًا عابرًا للحدود. ومع بدء الهجوم المضاد وتوقف التمدد، بدأ الانحسار والاندثار لأنّه غير قادر على إنتاج نفسه اقتصاديًا داخل حدود، أي من دون تمدد وغنائم.

نشأت البيئة الملائمة لتمدّد التنظيمات السلفية الجهادية في الدول، مع انحسار نفوذ الدولة وعدم تمكّنها من القيام بمهماتها وفشلها في التعامل مع الناس بصفتهم مواطنين، إلى درجة شن الحرب عليهم مباشرة في بعض الحالات كأنهم عدوّ في حالة حرب مع الدولة، وليس في صراع سياسي مع نظام حاكم.

سبق أن نشأ نوع من الإمارات الإسلامية التي تسيطر على الأرض والسكان قبل «داعش» في باكستان واليمن ومنطقة الساحل الأفريقية ووسط أفريقيا (بوكو حرام)، ودائمًا في مناطق طغى عليها الطابع القبلي والتجانس الجهوي، حيث التقاليد الدينية هشّة وضحلة ويسهل فيها التحوّل إلى الموقف الديني المتعصب؛ إذ لا تحُول تقاليد دينية راسخة دون مثل هذا التحوّل، كما تنحسر فيها سيطرة الدول القائمة، ويسهل إقامة اقتصادٍ موازٍ رمادي يقوم على التهريب عبر الحدود والسوق السوداء.

انتشر تنظيم الدولة أيضًا في مناطق حدودية، وفي مناطق عشائرية، أو عشائرية موطّنة حديثًا؛ كما استفاد من النشاط الدعوي الذي قامت به الفصائل السنّية العراقية المقاومة للاحتلال في الأرياف وأحزمة الفقر حول المدن، حيث انجذب شبابها إلى التسلفن الجهادي الشعبوي، ولا سيما في ظروف النقمة الطائفية والشعور بالتهميش، واستفادت من إحباط الجنود والضباط العراقيين المسرّحين في أحياء اعتاشت على رواتبهم وفي مدن ونواحٍ تمتّعوا فيها في الماضي بمكانة اجتماعية. ولاحظ باحثون سهولة تمدّد تنظيم الدولة في الأنبار بالاستفادة من التركيبة العشائرية والتجانس الطائفي فيها، وأهميّة هذه المنطقة اقتصاديًا للتنظيم.

تشكّل ما يشبه الإجماع بين الباحثين أن السياسة الأميركية المعتمدة على نظام المحاصصة الطائفية السياسية، وتفوّق مكانة الشيعية السياسية في إطار هذا النظام في العراق، وحلّ الجيش العراقي والتمدّد الإيراني في العراق وسورية ولبنان، واعتماد النظام في سورية على الولاءات الطائفية والاجتماعية التقليدية العشائرية والجهوية، وعلى العنف المتطرّف والمفرط في قمع الحراك الشعبي الواسع في المدن والأرياف الذي انخرطت فيه جموع غفيرة في مسرح الفعل التاريخي، باحثة عن صوت ودور لها، أوجد كل ذلك «حاضنة اجتماعية» في المجتمع السنّي العام وفي المجتمع السنّي التقليدي في الأرياف والمدن للفصائل المقاومة الاحتلال.

اتبع النظام السوري أيضًا في مرحلة تخوّفه من سياسة المحافظين الجدد الذين خططوا لإسقاطه بعد إسقاط النظام العراقي، سياسة رعاية تجنيد الشباب تحت عنوان «الجهاد» في العراق، وإتاحة وصول المجاهدين في العراق لإفشال المشروع الأميركي فيه؛ إذ قدّر أن نجاح الاحتلال الأميركي العراق يعني أن خطوته الثانية ستكون سورية، وأنها ستكون الهدف التالي كما كان يصرّح على الملأ كثيرون من صقور الإدارة الأميركية، وحشر النظام في تعريف «الدول المارقة». وبلغ القلق السوري حدّ تنظيم تدفق الجهاديين عبر اختراق بعض المجموعات، وتواطأت الأجهزة الأمنية والقوات الحدودية في هذا الجهد. وانتشرت في المناطق الطرفية ذات الأصول الريفية القريبة في مدينة حلب ظاهرة صقور شباب أبي القعقاع، فكانت لهم حتى ألبستهم الخاصة، وانتشرت خطابات زعيمهم في شكل شرائط كاسيت على الأرصفة، وكانت اجتماعاتهم وتحشّداتهم علنية في دولة معروفة بسلطويتها وعدم سماحها بأي تجمع سياسي من أي نوع كان. بينما شجّعت المؤسسة الدينية الرسمية ممثلة بالمفتي العام التطوّع للجهاد على الملأ. وفي نظام حكم مركزي تسلّطي مثل النظام السوري، كان يسهل على أي مراقب معرفة أن المفتي يعبّر عن التوجهات المركزية

للنظام. وفي حالة الثورة السورية بعد عام 2011، دعمت دول الخليج الحذرة جدًا من أي تغيير – ونركّز هنا عليها من زاوية الدور والتأثير – التنظيمات الإسلامية المتنافسة في ما بينها، وأدرجته في الصراع مع إيران عبر الصراع مع النظام السوري الذي ارتهن لها، بينما كان لكل منها دوافعه «الخاصة»، ومن هذه الدوافع التنافس بين النظم الخليجية نفسها حول الدور في المشرق، كما التنافس في ما بينها على الدور في منظومتها الخليجية، وفي استغلال المظلّة الأميركية في تقديم الدعم المقيّد إلى الثورة السورية في ذلك. وشجّعت الولايات المتحدة من خلال انخراطها المحدود عبر جهاز الاستخبارات وربما عبر قيادة الجيش، مراقبة تدفق الأسلحة إلى سورية عن كثب، وتحكّمت في نوعيتها، حيث لا تشمل مضادات الطيران والأسلحة الثقيلة. وتصرّفت النُظم الخليجية المختلفة تحت المظلة الأميركية بموجب رؤاها المتباينة للوضع في سورية وتحالفاتها وخصوماتها الإقليمية المختلفة.

كان معظم من دعمته الأموال الخليجية تنظيمات إسلامية منتشرة شعبيًا على نحو عريض، وبعض الحركات الإسلامية المسلّحة الواسعة الانتشار التي لم تكن من تنظيم القاعدة، لكن بعض قادة «القاعدة» كان ركائز فيها، كما تدفّقت أموال خاصة إلى جبهة النصرة. وسكتت دول الخليج عن انغماس المنظمات السلفية غير الحكومية فيها وتسابقها بتمويل تلك التنظيمات. ولم تنجح تلك الدول في الاتفاق على دعم الجيش السوري الحر بوصفه بديلًا، مع أن فكرته نشأت في البداية حالة عفوية من نوع دفع «الصائل» قبل أن تتدخل فيه الدول. وتسامحت تركيا في معظم مراحل الثورة مع تدفّق المقاتلين الأجانب من البلقان وأوروبا والشيشان والصين وغيرها، الذين كانوا يفدون بتذكرة طائرة ذات اتجاه واحد عبر حدودها، وشاركت تركيا في هذا التمرير قبل أن تصطدم بالتنظيم مباشرة. وغدت الثورة السورية «لعبة أمم» بعد أن كانت ثورة المُذلّين المُهانين المتطلّعين إلى الحرية والعدالة والتنمية، وثورة الناشطين الديناميين المتطلّعين إلى بناء دولة الحق والقانون والانتقال الديمقراطي. وفي هذه المرحلة اختُطِفَت الثورة السورية.

خلافًا لتحليلاتٍ انتشرت حول بيئة نشوء تنظيم الدولة، وعلى الرغم من وصفنا السابق للخلفية السياسية، لا نرى أن السنّة في العراق أو سورية تحوّلوا إلى حاضنة اجتماعية لتنظيم «داعش»؛ بل أصبحت أوساط واسعة منهم حاضنة اجتماعية للاحتجاج عمومًا. أما هذا التنظيم ففرض نفسه بحكم الأمر الواقع؛ إذ تفوّق على الآخرين بقوة الإرادة والتنظيم والمزايدة في التحريض الطائفي. ونجح في اجتذاب قلة من السكان إلى صفوفه حتى بعدما احتل مناطق شاسعة. ونتّفق هنا مع باحثين عراقيين على أن لا توجد حواضن اجتماعية حقيقية لـ«داعش».

يقدّر فواز جرجس أنّ عديد تنظيم دولة العراق الإسلامية انخفض بشكل ملموس بعد تشكُّل الصحوات، تحت عناوين مثل: «المواطنون المعنيون» و«أبناء العراق» في عامي 2006 و2007 في معظم المناطق السنيّة، برواتب وصلت إلى 300 دولار شهريًّا في مرحلة اقتصادية صعبة انتشرت فيها البطالة. وبحسب الجنرال الأميركي ديفيد بترايوس، هبط عدد العمليات من 1350 عملية في تشرين الأول/ أكتوبر 2006 إلى أكثر قليلًا من 200 عملية في آب/ أغسطس 2007. وبحسب ضابط سابق في القاعدة، هبط عدد مقاتلي التنظيم من 12 ألف رجل في حزيران/ يونيو 2007 إلى 3500 في أوائل 2008[253]. ويقتبس شهادة نِك راسموسن، مدير المركز الوطني لمكافحة الإرهاب في الولايات المتحدة، في جلسة استماع لجنة الأمن الوطني في مجلس النوّاب الأميركي في شباط/ فبراير 2015، أنّه يوجد 20 ألف مقاتل أجنبي في سورية من أكثر من 90 جنسية، و3400 منهم قدموا من بلدان غربية[254]. وتتفاوت الأرقام حول عدد المنتمين إلى «داعش» وعدد مقاتليه، فوفق التقديرات، قُتل أكثر من 22 ألفًا من مقاتليه بعد بدء عمليات التحالف العالمي ضدّه، أي 10 آلاف غارة جوية. وفي بداية عام 2016 كان التنظيم قد فقد 40 في المئة من

الأراضي التي كانت تحت سيطرته في العراق، و20 في المئة في سورية، قياسًا إلى وضعه عند إعلان الخلافة في حزيران/ يونيو 2014. وقدّر مسؤولون استراتيجيون أميركيون أنّ عديد «داعش» هو جيش صغير من 31 ألف مقاتل. ويشترك الباحث في نقل هذا التقدير مع دراسات عدة أخرى تكرّر الرقم نفسه. وقدّر تشارلز ليستر أن تنظيم الدولة الإسلامية ضمّ نحو 31 ألف مقاتل، من بينهم 20 إلى 25 ألفًا يمثلون نواة التنظيم الأساسية وهم ذوو ولاء عقائدي[255]. أما المرصد السوري لحقوق الإنسان، فقدّر أنّه كان بوسع «داعش» تعبئة 100 ألف مقاتل[256]. وهو تفاوتٌ كبير في التقديرات، ويدل على صعوبة إجراء إحصاء دقيق لمقاتلي التنظيم، وأن أغلبية التخمينات تقوم على السهولة النسبية في تقدير عدد المقاتلين الأجانب، ولكن هذه السهولة لا تنطبق على تقدير عدد المقاتلين المحليين، والعرب إلى حد ما.

يمكن بالطبع سوق أرقام أخرى، لكن بغض النظر عن التفاوت في التقديرات، فإن النواة الصلبة لمقاتلي «داعش» صغيرة نسبيًا. وجزء كبير من المقاتلين تجنّد لأسباب لا علاقة لها بفكر التنظيم، كما أن هذه النواة الصلبة لم تنجح في اجتذاب أوساط اجتماعية واسعة. وكانت عوامل اجتذابها المقاتلين هي نفسها عوامل انفضاض جزء كبير منهم عنها في حالات الضيق، كما سرعان ما تبيّن - في كل مرة - أن ما سُمّي «الحاضنة الشعبية» ترجو في الحقيقة الخلاص من تنظيم الدولة.

أُسّست صحوات الجيش الإسلامي وحماس العراق وكتائب ثورة العشرين وصحوات لأنصار السنّة/ الهيئة الشرعية في مواجهة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين بعد أن تحوّل إلى دولة العراق الإسلامية. فخلافًا لما يُعتقد، لم تكن الصحوات حركات عشائرية فحسب، فالصحوات الأساسية الأولى كانت تابعة لفصائل إسلامية تضرّرت من محاولة تنظيم القاعدة احتكار العمل السياسي بين السنّة بإعلان دولة إسلامية تطلب البيعة وتفرض سلطة على الفصائل والمجتمع المحلي قبل تحرير العراق. وحصلت صدامات مبكرة بين القيادة العامّة للقوات المسلّحة العراقية، وهي جماعة مقاومة مرتبطة عضويًا وفكريًا وولائيًا بحزب البعث، وفرع القاعدة في العراق. وتصاعدت الصدامات في تشرين الثاني/ نوفمبر 2006[257]. وهاجم تنظيم القاعدة كتائب ثورة العشرين بحسب الناطق باسم هذه الكتائب في نيسان/ أبريل 2007[258]. اعتقدت هذه التنظيمات أنّ هنالك قضية مشتركة مع تنظيم القاعدة، ولاحقًا تنظيم الدولة ضدّ الاحتلال، لكن سرعان ما أدركت أن هذا التنظيم لا يُميّز بينها وبين الاحتلال.

في عام 2006 بعد مقتل الزرقاوي (اغتيل في 7 حزيران/ يونيو 2006)، أُسّس مجلس إنقاذ الأنبار بقيادة الشيخ عبد الستار الريشاوي. كانت هذه أوّل بوادر الصحوات القبلية، وانتشرت بعد ذلك في محافظتَي صلاح الدين وديالى وغيرهما. وأصبحت صحوات العشائر أهم أعداء التنظيم، وأهم أسباب انحساره، إضافة إلى التصميم الأميركي على القضاء عليه.

كما بدأ بعض الفصائل الإسلامية المسلحة (مثل الجيش الإسلامي في العراق، هذا عدا أحزاب سياسية إسلامية مثل الحزب الإسلامي) وقواعدها يرى أنّ من الضروري بحث مشاركة السنّة في العملية السياسية في العراق كي لا تخسر العالميْن، المقاومة والنفوذ في الدولة من خلال العملية السياسية، مع أنّ هذه الحركات فشلت في انتخابات مجالس المحافظات في عام 2009، والانتخابات البرلمانية في عام 2010، وكذلك مجالس المحافظات في عام 2013[259].

كتب هشام الهاشمي أنّ صحوات الفصائل السلفية والإخوانية والبعثية ضد التنظيم بدأت منذ إقامة مجلس شورى المجاهدين وإرسال الزرقاوي دعوات إلى الفصائل كلها للانضمام إليه، حيث بدأت الخصومة تدب بين الفصائل التي رفضت الانضمام إلى المجلس من جهة، وتنظيم القاعدة بقيادة الزرقاوي من جهة

أخرى. وبدأت مواجهات في حزام بغداد والأنبار وديالى، لكنها أصبحت شاملة بعد إعلان أبي عمر البغدادي الدولة الإسلامية في العراق وتولّيه إمارتها. كانت أغلبية «وزراء» أبي عمر البغدادي من العراقيين، أو جميعهم في الحقيقة ما عدا مَن سُمي وزير دفاعه أبا حمزة المهاجر. لكن وجود 11 وزيرًا عراقيًّا في ما اعتبر حكومة أبي عمر البغدادي لم يزد من شعبيته، فهذه المرحلة تحديدًا شهدت تراجعًا في شعبية التنظيم وحتى شرعيته إلى المستويات الدنيا مع انتفاضة فصائل إسلامية و«الصحوات» ضد التنظيم، وبدء الأميركيين توجيه ضربات متواصلة ومحاربة التنظيم بشكل منهجي ومثابر بهدف القضاء عليه.

بعد هذا الإعلان، دعا قادة الهيئات الشرعية إلى اجتماع في حج عام 2007، وحصلت لقاءات في السعودية مع الشيخ ناصر العمر والشيخ وليد الرشودي اللذين أفتيا لهم بجواز الدفاع عن أنفسهم ضد «القاعدة». وحصل تنسيق بين الجيش الإسلامي في العراق وجيش المجاهدين وكتائب ثورة العشرين مع ممثلين عن الجيش الأميركي. ورفض جيش المجاهدين المشروع على الرغم من التوسّط لإطلاق سراح الشيخ محمد حردان العيساوي أمير هذا الجيش، وإطلاق سراح سعدون القاضي قائد أنصار السنّة/ الهيئة الشرعية ومؤسسها، في مقابل دعم تأسيس «الصحوات» وقتال تنظيم دولة العراق الإسلامية. لم يلتزم العيساوي بهذا الاتفاق بعد إطلاق سراحه، أمّا سعدون القاضي فانشق عن أنصار الإسلام مع محمد الجبوري وأعلنا عن تأسيس أنصار السنّة/ الهيئة الشرعية[260].

في النهاية غلب العنصر العشائري على الصحوات التي أصبحت أكثر تأثّرًا بالعلاقات بالأجهزة الأمنية لدول عدة عربية وأجنبية، وكذلك باعتمادها على التمويل الخارجي.

يشبه الاعتماد على العشائر في مواجهة التطرف في العراق ما حصل تاريخيًا في مناطق التخوم في العراق وشرق الأردن في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته، إذ لم يكن ممكنًا التصدّي لهجمات الإخوان الوهابيين (إخوان من أطاع الله) العابرة للحدود من دون تنظيم قوات قبلية قادرة على التصدي لهم ولأساليبهم القتالية وذات معرفة بتضاريس المنطقة[261]. ولاحقًا تحوّلت القوى العشائرية المنظمة إلى جيش البادية في الأردن، ومن ثمّ في سورية، وإلى أحد أعمدة النظام، أما في عراق القرن الحادي والعشرين، فجرى التنكّر لها وحلّها عمليًا بعد أن أدّت مهمتها في التصدي لتنظيم القاعدة.

لا شك في أن الصحوات كانت بدايةً ضحيّة الفوضى والأتاوى والفساد المالي والهواجس الطائفية، لكنها رأت أن الأميركيين تخلّوا عنها بعد قرار تتبيعها لحكومة المالكي في 1 تشرين الأول/ أكتوبر 2008. وفي وقت لاحق، وبعد انسحاب الأميركيين من العراق، أصبحت فعلًا هدفًا لحكومة المالكي ونهجه الطائفي. وخشي المالكي الصحوات وأراد التخلّص منها، مع أن سنّية العشائر مختلفة عن سنّية الجهاديين؛ إذ اعتبرها خطرة لو بقيت قوة منظمة، حتى لو كانت تابعة للدولة. فلا غرابة في عدم نجاح الصحوات الجديدة التي أنشئت بعد عام 2013 في مواجهة تنظيم «داعش»، وعجزها عن جذب عدد المقاتلين الذي جلبته الصحوات القديمة، وذلك بعد أن اتضح مصيرها وتنكّر الدولة العراقية لها.

قامت سياسة بترايوس والإدارة الأميركية في مكافحة «القاعدة» على إشراك السنّة بصحواتهم القبلية وصحوات فصائل المقاومة على أساس دعمهم ماليًّا وإشراكهم في كعكة السلطة لاحقًا، بما في ذلك إقامة الحرس الوطني أو دمجهم في أجهزة الأمن. وبعد طرد الدولة الإسلامية عمليًا في عام 2008، تفرّق مقاتلوه في الأرياف والصحارى وفي سورية. لكن خلال مرحلة حكم نوري المالكي الثانية سُرّح منهم 8 آلاف شخص في الأنبار و7 آلاف في صلاح الدين و6 آلاف في الموصل، وحُرموا من الرواتب ومن الوظيفة في الدولة. في هذه المرحلة أيضًا حُكم بالإعدام غيابيًّا على قادة سنّة مشاركين في العملية السياسية، أبرزهم نائب

الرئيس العراقي طارق الهاشمي، والنائب أحمد العلواني، ووزير المالية رافع العيساوي. ونشأ ميل، حتى لدى السنّة البراغماتيين الراغبين في المشاركة في العملية السياسية، إلى تفهّم الحركات التي لا تؤمن بهذه العملية وتناضل بالسلاح. وكانت أكثر الحركات عداءً للشيعة إلى درجة تكفيرهم تنظيم الزرقاوي (التوحيد والجهاد، ثم تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين) الذي أصبح لاحقًا دولة العراق الإسلامية، ووصل عداؤها وتكفيرها العقيدي للشيعة عند أبي بكر البغدادي إلى مستويات غير مسبوقة. وساعد التنظيم في تلك الفترة فشل الرهان المجتمعي السنّي على المشاركة السياسيّة بدعم القائمة العراقيّة بقيادة إياد علاوي الذي فاز في الانتخابات، وعلى الرغم من فوزه، جاء اتفاق أميركي – إيراني بالمالكي إلى السلطة.

وقام المالكي بحملة اعتقالات واسعة في المجتمعات السنيّة لم تخلُ من نزعات كيدية وانتقامية داخل المجتمعات نفسها، كما لم تخلُ من فساد ودفع رشاوى وأتاوى. وتمّت بناءً على المادة 4 من قانون مكافحة الإرهاب رقم 13 من عام 2005، ولوائح هيئة اجتثاث البعث التي أصبح اسمها هيئة المساءلة والعدالة.

بعد رفض المالكي مطالب اعتصامات العشائر، وشروعه في قمعها، تحوّلت الاعتصامات إلى العمل المسلّح، وسيطر جيش العشائر الذي اصطدم بالجيش العراقي، على الفلوجة وأقسام من الرمادي ومحافظة الأنبار عمومًا. وانتشرت في تلك الفترة، ولا سيّما بعد الاعتصامات العشائرية، أخبار حول ثورة شعبيّة بقيادة البعث وشيوخ العشائر والعسكريين السابقين في الموصل وغيرها. لم يكن بوسع «داعش» دخول الموصل في عام 2014، بحسب أحمد هاشم، من دون مساعدة فصائل أخرى فاعلة في نينوى، منها الجيش الإسلامي في العراق الذي كان معارضًا لـ «داعش» في الماضي وحاربه حتى عام 2014. لكن في حزيران/ يونيو 2014 اعترف الشيخ أحمد الدبش أنّ الجيش الإسلامي في العراق قاتل إلى جانب «داعش»، وسوف يتّجه معه إلى بغداد[262]. هذه كلها دلائل على حجم الارتباك الذي كان سائدًا في وسط فصائل المقاومة السنّية المتآكلة القاعدة الشعبية وعديد المقاتلين، التي أصيبت بالوهن خلال هذه الفترة تحت وطأة القمع وسوء التنظيم ونضوب التمويل، وكانت للانتفاضة السنية ضد المالكي فرصتها كي تعود إلى العمل، لذلك لم تحاول أن تكون انتقائية بشأن التحالفات، وربما لم تُقدّر قوة «داعش» الحقيقية وحجم طموحاته لانطباعاتها السابقة عن التنظيم.

افترض الناس في البداية أنّ قوات الدولة الإسلامية هي جزء من هذه الانتفاضة العشائرية السنيّة ضد حكومة المالكي، وأنّها استفادت من دروس الماضي وأخطائه. لكن عناصر من التنظيم اخترقت جيش العشائر. واستغل التنظيم بشكل عام تقدم هذا الجيش ليقوم بهجماته المستقلة، والسيطرة بداية على مناطق يسيطر عليها جيش العشائر، مثل الفلوجة وأجزاء أخرى من محافظة الأنبار. كما شاركت فصائل مقاومة مثل الجيش الإسلامي وجيش المجاهدين ورجال الطريقة النقشبندية في القتال ضد الجيش والقوى الأمنية. لكن تنظيم الدولة ما لبث أن سيطر على المناطق التي انسحب منها الجيش وأجبر باقي الفصائل على مبايعته، فبايعه بعض المقاتلين مضطرًا وانضموا إليه، وفضّل آخرون مغادرة المدن التي سيطر عليها التنظيم، أو لاذوا بالصمت. وكان هذا عمليًا فصل الختام لنشاط هذه الفصائل التي توقفت عمليًا عن العمل في مناطق التنظيم، ولم يكن لها مكان في المناطق التي عاد الجيش وسيطر عليها بالتعاون مع الحشد الشعبي بمساندة التحالف.

الحقيقة أن قصة تنظيم الدولة مع الموصل لا تبدأ باحتلالها، حيث نجح التنظيم في بناء شبكات في بعض أحياء الموصل، ولا سيما الطرفية، وفعّل آليات ضغط وابتزاز داخل الموصل، مكّنته من جباية أتاوى (سمّاها ضرائب) من المؤسسات والمحلات التجارية الخاصة قبل أن يجتاح الموصل. أما الجمهور في ما أصبح يسمى

المحافظات السنية بشكل عام، فكان جاهزًا لاحتضان أي انتفاضة أو ثورة ضد الحكومة المركزية، سواء أكانت إسلامية أم لا. وزاد من تشوّش الرؤية حول «داعش» تلك التحية التي وجّهها عزّت الدوري بعد سقوط الموصل، وهو نائب الرئيس العراقي الأسبق صدام حسين، إلى «الأبطال المجاهدين في تنظيم الدولة»[263]. والدوري هو أحد أبرز أعضاء القيادة العراقية السياسية السابقة الذي أثبت أن قربه الوثيق من التكوينات التقليدية الصوفية والاجتماعية العراقية سيكون فاعلًا جدًا في مرحلة الاحتلال وفي انخراط البعثيين في ما اعتبروه مرحلة تحرر وطني من الاحتلال. ولا شك في أن هذه التجربة الخاصة أو حتى الفريدة لم تُدرَس كما تستحق.

ما عدا التشفي من نظام المالكي، احتفظ البعث بعقلية حزب السلطة التي دفعته إلى الاعتقاد، أو للدقة، التوهّم، أن في النهاية لا يمكن أن يُستغنى عنه في إدارة المدن، وأنّ السلطة ستؤول إليه حتى لو قام تنظيم «داعش» بدور رأس الحربة ضد نظام ما بعد عام 2003 وعمليته السياسية.

أولًا: ليس كله مستوردًا

لم يكن العراق يومًا مركزًا سلفيًا، ولا أحد مواطن تشكّل الحركات الإسلامية (غير الشيعية)، ومع ذلك، تعود بداية منهج تكفير المجتمعات الإسلامية والحكم على حكام المسلمين بالردّة في العراق إلى عام 1990. وكان أبرز رموز هذا المنهج الشيخ عبد الملك المفتي الذي تأثّر بمنهج تجديد الفكر السلفي في الجزيرة العربيّة والوهابية، واعتبر العراق دار كفر. والشيخ فائز الزيدي الذي انشق عن جماعة الموحّدين السلفيّة ومزج بين دعوة التوحيد الوهابيّة وأفكار حزب التحرير في منهج جهادي تكفيري. وأعدمه النظام العراقي مع ثلاثة من مساعديه في نهاية ذلك العام (أي 1990). وبعد ذلك انتشرت في العراق كتابات سيّد إمام الشريف المكنّى أيضًا دكتور فضل (عبد القادر بن عبد العزيز) وأبي بصير الطرطوسي. وانتشر المذهب لاحقًا في النصف الثاني من التسعينيات على يد الشيخ سعدون القاضي ومحمد حسين الجبوري ومحارب عبد اللطيف الجبوري ومحمود المشهداني. وبلغت الذروة في عام 2001، حين أُعلنت جماعة أنصار الإسلام في منطقتَي بيارة وطويلة بزعامة الشيخ فاتح كريكار. وانقسم السلفيون إلى تكفيريين جهاديين، وسلفيّة علميّة من أنصار الألباني. لكن يجب لحظ أن ما يُدعى هنا بسلفية علمية معتدلة مرجعها الألباني ليس قاعدة عامة، بل كانت هذه السلفية الألبانية من أبرز المؤثرات في الجماعات الإسلامية المسلّحة في سورية، وأبرزها من ناحية تشرّبها المنهجية الألبانية «جيش الإسلام». وهكذا تؤدي الأفكار وظائف مختلفة في شروط التمايزات الاجتماعية – السياسية.

شهدت مناطق كردستان في شمال العراق نشاطًا ملحوظًا لجماعة أنصار الإسلام. وربما تفاجأ كثيرون من صور جثث المسلحين والدمار في معسكرهم حين بدأت الولايات المتحدة في عام 2003 عملية غزو العراق بقصف معسكر لهذه الجماعة في تلك المنطقة؛ فإلى حين نشر ذلك الشريط لم يكن نشاط هذه الجماعة المسلّحة في المناطق الكردية معروفًا للجمهور الواسع. وشكّلت المناطق المحاذية لإيران في كردستان مجالًا للنشاط الإسلامي بعد عام 1991، وبعد خسارة العراق سيطرته على شماله، استغلّت المملكة العربية السعودية الأوضاع ومولّت مئات المساجد التي روّجت الوهابية[264]. وبعد عام 2001 شكّلت المناطق الكردية في العراق هدفًا لتنظيم القاعدة وبعض القوى الخارجة من أفغانستان، وكذلك من الملجأ الإيراني بعد أفغانستان. وكانت فصائل أنصار الإسلام نتاج اندماج ثلاث حركات إسلامية كردية في 10 كانون الأول/ ديسمبر 2001: حماس، والتوحيد، وجند الإسلام. وكان الملّا فاتح كريكار (اسمه الحقيقي نجم الدين فرج

أحمد) الذي تزعّم جماعة الإصلاح، أهم قيادي في أنصار الإسلام في حينه[265]. ويبدو أنها تمتعت بدعم إيراني في تلك المنطقة الحدودية، وذلك في إطار تمدد نفوذ إيران ضد نظام صدام حسين. وبعد ضرب الحركة عام 2003 شكل أفرادها الذين تفرقوا في المدن العراقية تنظيم أنصار السنّة الذي صب في تنظيم الزرقاوي، أي التوحيد والجهاد.

لم تتحوّل هذه الحركات إلى قوة حقيقية مؤثرة قبل الاحتلال الأميركي ونشوء الطائفية السياسية والصراع الطائفي في العراق. صحيح أنّ أغلبية الضباط البعثيين انضمت إلى «داعش» بعد الجولة الثانية من عملية اجتثاث البعث التي بدأت بعد عام 2010 في مرحلة المالكي الثانية، لكن سياسات المالكي والقمع في السجون العراقية أحيت تنظيم الدولة بعد أن كان قد أصيب بضمور، وذلك بسبب تمرّد فصائل إسلامية وعشائر عدة في المحافظات السنّية ضدّه.

لكن منذ البداية، كانت المناطق التي شكّلت خزانًا لضباط الجيش العراقي وأجهزته الأمنية، مثل تركمان تلعفر ومدينة الموصل، أساسًا لتَجنّد ضبّاط عدة منذ البداية في جماعات إسلامية سلفية. لكن الحقيقة أن تفاعل عدد منهم مع الحركات السلفية الجهادية بدأ مباشرة بعد حل الجيش ونشوء المقاومة ضد الاحتلال، كما أن عددًا كبيرًا من الضباط انضم إلى حركات، منها تنظيم الدولة، خلال وجودهم في سجن بوكا[266].

ليس صحيحًا أن جميع ضبّاط الجيش العراقي ذهب أولًا إلى المقاومة البعثية أو ما سُمي في حينه القيادة العامّة للقوات المسلّحة وغيرها من التنظيمات الوطنية؛ فبعضهم، ولا سيما بعض الذين تديّنوا خلال الحملة الإيمانيّة أو في خضم المقاومة بعد الاحتلال، انجذب إلى التيارات السلفية الجهادية أو الإسلامية منذ البداية. ثمّة خطأ شائع مؤداه أنّ ضباط الجيش العراقي انضموا إلى «داعش» وأمثاله في موجة المقاومة الثانية بعد عام 2010، لكن الحقيقة أنّ كثيرًا من الضباط انضم منذ البداية إلى الحركات السلفية الجهادية، ولا سيّما الحركات التي التقوا قادتها وأعضاءها مبكرًا في السجون. ويبدو أنّ ضباطًا عراقيين انضموا أيضًا إلى حركة الزرقاوي في الفترة 2003–2004، حيث انضمّ أبو عبد الرحمن البيلاوي الدليمي، وهو ضابط مدفعية، إلى الزرقاوي وتولّى لاحقًا مناصب مهمّة في تنظيم الدولة حتى مقتله في الموصل في عام 2014[267]. وانهارت حركات مقاومة كثيرة في نهاية عام 2004 نتيجةً لنقص التمويل أو الخلافات بين قادتها، واستفاد تنظيم الزرقاوي من هذا الأمر. وربما نسب تنظيم القاعدة إلى نفسه بعض العمليات التي قام بها آخرون، كما صرّح أحد قادة الجيش الإسلامي[268]. لكن لا شك في أن وتيرة ضم ضباط إلى تنظيم الدولة ازدادت مع تولّي أبي بكر البغدادي القيادة، في مرحلة ضعفت فيها التنظيمات الأخرى.

خلال الصراع ضد الاحتلال الأميركي، تقرّب عدد من الضباط من حركات السلفية الجهادية، إما لأنّ فصائلهم الأولى لم تستطع الاستمرار بسبب الملاحقة وإما لعدم توافر تمويل، وإما لانطباع لديهم مفاده أنّ هذه الحركات كانت أكثر نجاعة في إيلام الاحتلال، وأخيرًا لأن عددًا منهم وجد، بالتأكيد، في هذه الحركات عدوًّا أشرس للشيعية السياسية التي بدأت تحكم العراق، ولا سيما مع انتشار الأجواء الطائفية. لقد تفكّكت قاعدة البعث التنظيمية والشعبية بالتدريج لمصلحة القبائل والإسلاميين والحركات الأخرى، فتنظيم البعث كان حزب سلطة ارتبط عدد كبير من الناس به لكونه حزب سلطة وليس بسبب الإيمان بأيديولوجيته بالضرورة. ما حصل للبعث لناحية تأكّل قواعده لمصلحة التيارات الإسلامية السياسية الشيعية أو الطائفية، جرى أيضًا لقواعد الحزب الشيوعي العراقي الشعبية في جنوب العراق ووسطه قبل البعث بفترة طويلة.

صحيح أنّ الزرقاوي كان أكثر حذرًا من أبي عمر البغدادي وبدرجة أكبر من أبي بكر البغدادي لاحقًا؛ إذ كان موقفه حادًّا جدًا من البعثيين ومشككًا في ولائهم، ويبدو أنه كان يحذر من ضمّ ضباط عراقيين ذوي

سوابق بعثية إلى تنظيمه، لكن التنظيم لم يتمكّن من الاستغناء عنهم خلال ذلك الوقت، ولا سيما أن كثيرين التقوهم في السجون، وعددًا أكبر منهم كان فاقدًا العمل والأمل، وكان جاهزًا للانضمام إلى التنظيم. كما نشأت أيضًا حاجة تنظيمية عسكرية إلى خبراتهم. وعندما صعد أبو بكر البغدادي إلى قيادة تنظيم الدولة، كان حجي بكر (سمير الخليفاوي) قد أصبح قائدًا عسكريًّا للتنظيم، ويمكن اعتباره رئيس أركان في ظل أبي عمر البغدادي، وأصبح رئيس المجلس العسكري في بداية عام 2011. ويقدّر باحثون أنّه ساهم في دعم أبي بكر البغدادي في الصعود إلى إمارة التنظيم[269].

استغل تنظيم «داعش» خلال تمدّده تديّن مقاتلي الفصائل الأخرى لاستدرار عاطفتهم لعدم مقاتلته باعتباره تنظيمًا إسلاميًا، وثانيًا بادّعائه أنه الأشد سلفيةً والتزامًا بأحكام الشرع. ولم يكن هذا الأسلوب من دون أثر في مقاتلي الفصائل الإسلامية الأخرى. وانضمّ كثيرون إلى التنظيم في العراق لأنه كان الأشد ضراوة في قتال الميليشيات الشيعية وفي مواجهة المالكي، وفي مناطق شمال شرق سورية، لأنّه كان الأشدّ حزمًا في مكافحة الفصائل الكردية[270]. كما انجذب إليه بعض المتطرفين أو الناقمين بحدّة على ممارسات النظام، وذلك بسبب عنفه المستعرَض تحديدًا. وعمومًا، يضع الباحثان مايكل ويس وحسن حسن تصنيفًا معقولًا لتعدّد دوافع المنضمين إلى «داعش»، وتعدّد شخصياتهم أو طبيعتهم الشخصية[271]. وتبقى مقولة «الحاضنة الشعبية» مقولة خاطئة ومضلّلة تشوّه واقع رفض السنّة عمومًا التنظيم ومعاناتهم في ظله.

لم يحلّ التنظيم على المحافظات التي باتت تُسمى محافظات سُنّية صدفة أو من فراغ، حيث تشكّل في العراق بالتدرّج وعي طائفي سياسي بعد الحرب العراقية – الإيرانية وخلال الانتفاضة الشيعية في عام 1991[272]. وتعمّقت خلال الحملة الإيمانية وحملة إحياء العشائر اللتين بادر إليهما صدام حسين في الفترة 1993–2003. واستغلت الجماعات السلفية العراقيّة الهوامش التي أتاحتها الحملة الإيمانية، وتصاعدت مع نشاط محمد محمد صادق الصدر واغتياله مع ولديه في عام 1999، «ثم انفلتت تمامًا بعد عام 2003 لتتأثر بالفكر السلفي المحارب والانقسامات المحلية إزاء الاحتلال الأميركي وسياسة الدولة الجديدة»[273]. وكما أسلفنا، ظهرت تيارات سلفية في العراق في خضم الحملة الإيمانية، لكن النظام كافحها.

كتب الهاشمي أنّ مجموعة من العراقيين التقت محمد سرور زين العابدين، وتأثرت به في حج عام 1998، وشكّل أفرادها النواة الأولى للسلفية الجهادية، ومنهم: أنصار الإسلام في كردستان؛ وربط الكاتب نفسه بين جماعات سلفية كردية صغيرة منذ عام 1998 والاستخبارات الإيرانية، وذلك في مرحلة مواجهة ضباط الأمن والاستخبارات والقادة البعثيين الذين حاربوا السلفية بتهمة الوهابيّة والتكفير[274]. وبرز بين دعاة منهج السلفية الجهادية قادة حركة الموحّدين السلفية، ومنهم: الشيخ سعدون القاضي ومحمد الجبوري ومحمود المشهداني. وروّج هؤلاء لكتب أبي محمد المقدسي والطرطوسي وعبد القادر بن عبد العزيز والظواهري، وبشّروا بدولة الخلافة، ودعوا إلى بيعة الملّا محمد عمر ودولة طالبان «بما في ذلك الهجرة والبيعة السرية والنصرة المنهجية»[275].

كان التشديد العام للحملة الإيمانية في ظل صدام حسين وفق أماتسيا برعام محاولة لإيجاد إسلام مشترك عابر للمذاهب؛ أي سني – شيعي، في برامج التدريس. وكما يبدو، بذل صدام حسين بذلك جهدًا لتجاوز الشرخ الطائفي الخطر بعد قمع الانتفاضة الشيعية. وأُدخلت في مناهج التدريس مفردات جديدة تُعلي من شأن الإمام علي، وتتحاشى الخلافات المتعلقة بالمرحلة الأموية. لكنّ ممارسات النظام منذ قمع الحراك الشيعي وفي التعامل مع ظاهرة محمد محمد صادق الصدر، ثم مقتله، عززت الانقسام الطائفي الذي كانت إيران أيضًا تعمل على تأجيجه. أمّا الحملة الإيمانية، فأدت ديناميتها الداخلية إلى وقوعها في أيدي قوى

دينية[276] على الرغم من محاربة النظام السلفيين. وحصل في سورية أمر مشابه؛ إذ تسامح النظام مع الجمعيات الدينية وشجّع قيام المعاهد الدينية التي لم تدرّس إسلامًا سلفيًا أيديولوجيًا، لكن منهج التفكير السلفي تعزّز بين طلابها ومدرّسيها، وأصبح جاهزًا دائمًا للتفاعل مع تحوّل روح الاحتجاج ضد النظام، لا بوصفه نظامًا استبداديًا فحسب، بل وممثلًا لأقلية طائفية أيضًا. وأصبح عدد من طلاب هذه المدارس ومدرّسيها قضاة شرعيين لدى فصائل إسلامية مسلّحة.

لم تكن العلاقات بين نظام البعث والسلفيين ودّية، لكنّ السلفية انتشرت مع الحملة الإيمانية. وانتشرت مظاهرها في المدن السنيّة والقرى العراقية والسورية، ولا سيما مظاهرها المرئية، مثل الدشداشة القصيرة وبعض العادات والمظاهر التي جلبتها العمالة السورية في السعودية بشكل خاص. ويذكر فالح عبد الجبار حوادث تفجير سينما الفلوجة في أواخر عام 1995، ومحلات لبيع شرائط الفيديو وكاسيتات الأغاني (شرائط التسجيل)، ومحل حلاقة للشباب. وبدلًا من ملاحقة السلفيين بعدها، أجرى النظام تسويات معهم، وبنى جامعًا وقاعة للاجتماعات في المناسبات الدينية مكان السينما، كما صدرت قرارات صارمة بمنع بيع الكحول في المدينة، وأغلقت محلات بيع الكاسيتات. وبدا الأمر كأنّ الدولة تتراجع أمام السلفيين أو تقوم بمسايرتهم[277]. وهذا ما جرى في سورية حين استخدم النظام التعبئة الدينية الجهادية ضد احتلال العراق، مثلما استغل النظام في أثناء عزلته الدولية بعد اغتيال رفيق الحريري رسوم كاريكاتير مسيئة للرسول في صحيفة دانماركية لتملّق المشاعر الدينية وتسيير تظاهرات غاضبة في دمشق[278]. ولا شك في أن أجواء حصار العراق حتى عام 2003 وحاجة المجتمع إلى التكاتف ساهمتا في انتشار التوجهات الدينية، وفي انقسام المجتمع بين شيعي وسنّي.

في فترة الحملة الإيمانية، دُرّست كتب دينية في إطار حزب البعث، ومنها مراجع سلفية، مثل **فقه السنّة** للإخواني المصري سيد سابق، و**منهاج السنّة** لابن تيمية. ولم يكن **فقه السنّة** سلفيًا بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لكنه قنّن بشكل مبوّب الأحكام الفقهية في منظورات المذاهب الأربعة التي تُفصّل في ما تفصّل أيضًا عمليّة إقامة الحدود. وتعامل ابن تيمية في **منهاج السنّة** مع الشيعة بوصفهم كفّارًا أو مرتدين، أي إنّ هذه الثقافة لم تكن بعيدة عن ناشطي البعث في المناطق السنيّة حين انهار النظام. وعلى الرغم من محاولات الدولة الحدّ من مظاهر العداء للشيعة في الخطب الدينية وغيرها، كما في حالة اعتقال طه الدليمي لإلقائه خطبًا تُحرّض على الشيعة، فإنّ أجواء الانقسام الديني تعمّقت في هذه المرحلة[279].

قام النظام السوري بتسويات مشابهة مع تحفيز سياسة النشاط الديني والتوسّع في فتح الثانويات الشرعية الأهلية في مراكز المناطق الريفية التي استغلها السلفيون، وكان بعض خريجي الكليات الإسلامية السعودية يدرّس فيها، وذلك في مرحلة التخوّف من فرض الولايات المتحدة شروطها على النظام أو شن حرب عليه بعد احتلال العراق. وكما سبق أن بينا، خشي النظام السوري من استتباب الأمر للاحتلال في العراق، فيكون الدور على سورية.

كان على الوجود الأميركي في العراق ألّا يستقر إلا بثمن قبول التنسيق مع النظامين في سورية وإيران. وهكذا أتاحت سورية المجال للدعاية السلفية الجهادية التي استدعتها تعبئة «الجهاديين»، وسهّلت لهم السفر إلى العراق للجهاد، قبل أن تنقلب تلك المجموعات الجهادية على النظام، حيث شرع النظام في ملاحقتهم بالسجن أو القتل حالما قبل الأميركيون التنسيق مع النظام السوري، بعد أن أدركت الولايات المتحدة صعوبة التحكم في الوضع في العراق من دون التنسيق مع جيرانه. وساهم من بقي في العراق من الجهاديين العرب السوريين في إقامة تنظيم القاعدة، ثم دولة العراق الإسلامية؛ وعاد السوريون الموجودون بهدف

القتال في العراق (يصح أن نقول: من لم يُقتل أو يُسجن منهم) إلى سورية بعد الثورة ليساهموا في القتال ضمن جبهة النصرة أو تنظيم الدولة أو غيرهما.

بعد العفو الرئاسي عن معتقلي سجن صيدنايا في 31 أيار/ مايو 2011 الذي أصدره بشار الأسد، أسس بعض السجناء المطلق سراحهم فصائل مسلّحة أو أصبحوا قادة في فصائل إسلامية مسلّحة، مثل أبي عيسى الشيخ الذي تزعّم صقور الشام، وأبي عبد الله الحموي (حسان عبود) الذي أسّس حركة أحرار الشام وقادها، وزهران علّوش قائد جيش الإسلام ومؤسّسه. ويقدّم ويس وحسن نموذجًا عن هؤلاء الإسلاميين الذين أُطلق سراحهم، متمثلًا في أبي الأثير العبسي الذي أسّس تنظيم «أسود السنّة» في ريف حلب بعد إطلاق سراحه مباشرة، ثمّ أصبح إحدى الأدوات الناجعة في تجنيد المساندة لـ «داعش» بعد انشقاق عناصره عن النصرة في عام 2013. واتخذ العبسي موقفًا صلبًا تجاه الحركات الجهادية الأخرى قبل نشوء «داعش». ويقتبس ويس وحسن مقابلات مع معارفه وإخوته في تقويم مفاده أن الموقف المتشدّد كان استمرارًا لصراعات أيديولوجية بين الجهاديين داخل سجن صيدنايا. كانَ العبسي ومجموعته داخل السجن متطرفين أيديولوجيًّا. ويبدو أنّ قسمًا كبيرًا ممن شكلوا الفصائل كان قد تعارف داخل السجون، وربما انقسم إلى مجموعات متخاصمة داخل السجون أيضًا[280]. ومن أفراد النصرة الذين أصبحوا لاحقًا في «داعش»، والذين كانوا سجناء النظام السوري عند صدور عفو أيار/ مايو 2011 أيضًا، عوّاد المخلاف الذي أصبح لاحقًا أميرًا على الرقة[281].

كما نجد أن كثيرين ممن نظّمتهم سابقًا الاستخبارات السورية فرع 79 في العراق، وعملوا على استقبال المهاجرين وترتيب دخولهم إلى العراق مقاتلين أو انتحاريين، أصبحوا من ركائز تنظيم الدولة. وأبرزهم أبو الغادية (وهو بدران تركي هيشان المزيدي الشعباني) الذي اعتقل في عام 2008 من داخل الأراضي السورية وهرب من سجن كروبر في عام 2011، وأصبح من أبرز قادة «داعش»، ومساعده البعثي أيضًا معاذ الصفوك (أبو صهيب الحمداني) . ومن عناصر تنظيم الدولة التي كان لها وظائف أمنية في النظام السابق: عبد الرزاق أحمد فراس العبيدي (أبو إسماعيل) ضابط استخبارات في النظام السابق، وأصبح والي الأنبار في الدولة، وقتل في نهاية عام 2012 حيث فجّر نفسه عند محاولة القبض عليه؛ ومنذر عبد فياض العبيدي (أبو أحمد) ضابط أمن في النظام السابق، عضو المجلس العسكري في ولاية الشمال، أُلقي القبض عليه في عام 2012؛ والعقيد الركن عاصي العبيدي في الحرس الجمهوري – الضفادع البشرية، أصبح عضو المجلس العسكري في «داعش»، هرب من سجن أبو غريب في عام 2013؛ ومحمد محمود عبد الله الحيالي (أبو بلال) والي ديالى في الدولة الإسلامية، كان مقدّمًا في الحرس الجمهوري، هرب إلى الموصل وقُتل في عام 2011[282]. وسبق أن ذكرنا غيرهم أيضًا.

فهل الدولة فكرة عراقية إذًا؟

يرى فالح عبد الجبار أنّ فكرة دولة الخلافة لم تكن حاضرة بقوة عند المقاتلين العرب المحاربين في العراق بقيادة الزرقاوي، وإنّما حضرت عند السلفيين العراقيين من بينهم، أو المقاتلين العراقيين تحديدًا، فهم قادمون من دولة مركزية، بل من بيروقراطيتها ومؤسستها العسكرية والأمنية ويريدون استعادة دولة فُقدت. وهو يميّز بين محارب أيديولوجي كوني متمثل في الزرقاوي، والمحارب الدولتي المحلي[283]. وبالاستناد إلى هشام الهاشمي فإن الزرقاوي قبِل بإسناد الفصائل العراقيّة إلى قادة عراقيين بعد ضغط، محتفظًا هو بقيادة المجاهدين العرب.

يشدّد عبد الجبار كثيرًا على فكرة الدولة عند المحليين العسكريين بشكل خاص، في مقابل عدم أهميتها

لدى السلفيين الأجانب (أي غير العراقيين). «فكرة «الدولة الآن» – مثل مشتقها «الخلافة الآن» – هي فكرة عراقية، وُلدت وترعرعت في الوسط التكنوقراطي العراقي: العسكري والاستخباري والمدني[284]. ويُعتبر إعلان دولة العراق الإسلامية في تشرين الأوّل/ أكتوبر 2006، ثمّ إعلان دولة الخلافة في عام 2014، «قرانًا فريدًا بين اللحظة العراقية والموروث الأيديولوجي لفكرة الخلافة على امتداد القرن العشرين»، وأصبح ذلك ممكنًا بعد الفراغ الذي حصل نتيجة مقتل الزرقاوي، ما أزال عقبة من أمام مشروع الدولة العراقية. وكان عنصر النجاح الأهمّ هو زيادة عدد السلفيين العراقيين، وتفوّقهم على القوى العراقية الأخرى، وعلى القوى العربية من خارج العراق أيضًا[285]. وأعتقد أنّ الكاتب أخطأ عندما اعتبر أن الزرقاوي كان عقبة أمام إعلان الدولة، وكذلك في عدم التعرف إلى الأدبيات الكثيرة (غير العراقية) التي دعت إلى إقامة دولة/ سلطة إسلامية؛ إذ إن الزرقاوي اعتبر مجلس شورى المجاهدين نواة دولة إسلامية.

يجلب الكاتب تصريحات أبي عمر البغدادي دليلًا على أنّ اللحظة عراقية؛ إذ يقول البغدادي إن هناك دولة الأكراد في الشمال، وفدرالية حظي بها الشيعة الصفويون في الوسط، أمّا السنة فأصبحوا كالأيتام على موائد اللئام. والدولة عند أبي حمزة المهاجر، رفيق أبي عمر البغدادي، كيان سياسي لأهل السنّة في العراق. واعتبر أبو عمر البغدادي أمير المؤمنين على لسان المتحدث باسم الدولة محارب الجبوري (وهو عميد شرطة سابق وليس رجل دين)[286].

كان هذا الخطاب موجّهًا إلى الداخل العراقي بالطبع، لكن الواضح أن التيار السلفي الجهادي انشغل بالفكرة، ولم يكن المنظّرون لها عراقيين غالبًا. كما ثبت لاحقًا أنّ تطلّعات أبي بكر البغدادي ومن معه تجاوزت حدود العراق الوطنية، وما إعلان الدولة في العراق والشام إلا دليل ساطع على ذلك.

الحقيقة أن أبا مصعب الزرقاوي أسس مجلس شورى الجهاد في الطريق إلى إعلان الدولة، وأنه دعا إلى إقامة كيان إسلامي في كل موقع، مختلفًا في ذلك مع أسامة بن لادن[287]. وفكرة إقامة دولة إسلامية تتكرّر في أدبيات القاعدة ومراسلات بن لادن والظواهري كما بيّنا، لكن النقاش كان دائمًا حول الظروف والتوقيت والواقعية. ولا شك في أن طبيعة تنظيم الزرقاوي في العراق بتفاعلها مع حالة الطائفية السياسية في هذا البلد أنتجت اندفاعًا نحو إعلان كيان سياسي بديل من الدولة ومحاولة ممارسة السلطة في مناطق سيطرته. ولا نرى أن هذا ما فرضته العناصر العراقية المحليّة على الجهاديين المهاجرين.

ثمة مبالغة في هذه التفسيرات القائمة على فرضيات، فالحقيقة أن مجلس شورى المجاهدين الذي أُقيم في شباط/ فبراير 2006، واستمرّ حتى حزيران/ يونيو، كان بحسب تصريحات الزرقاوي من تلك الفترة نواة دولة إسلامية. وتألّف من تنظيمات عدة، مثل جيش الطائفة المنصورة وسرايا الجهاد الإسلامي وكتائب الأهوال وسرايا أنصار التوحيد وسرايا الغرباء وجيش أهل السنّة والجماعة، إضافة إلى أبرز هذه التنظيمات وهو تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين الذي كان مسيطرًا على المجلس. وفي التسجيل المصوّر الذي نُشر على الإنترنت في 24 نيسان/ أبريل 2006، ظهر أبو مصعب الزرقاوي أول مرة في شريط فيديو قبل شهرين من مقتله، أعلن فيه عن تشكيل مجلس شورى المجاهدين نواةً لقيام الدولة الإسلامية. وفي 5 أيار/ مايو 2006، نشرت القوات الأميركية نسخة مطوّلة من التسجيل الذي يُعلن فيه الزرقاوي أنه يتوقع أن يكون الجو مهيَّأ لإعلان «إمارة إسلامية» في العراق في غضون ثلاثة أشهر. لكنه قُتل بعد شهرين من نشر الفيديو، في حين أُعلن عن تأسيس دولة العراق الإسلامية في تشرين الأول/ أكتوبر من العام نفسه[288].

حذّر الزرقاوي في كلمته هذه كل من يسعى للانخراط في هذه الحكومة وأجهزتها، خصوصًا في أجهزة الجيش والشرطة التي وصفها بأنها «أقيمت لتنفيذ مخططات المحتلين، وتطبيق الحكم بغير ما أنزل رب

العالمين»، وأفاد صراحةَ باستهداف من يفعل ذلك[289]، مستشهدًا بالآية: (الَّذِينَ آمَنُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُواْ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُواْ أَوْلِيَاء الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا) (النساء: 76). وفي ختام البيان، أعلن عن تشكيل «مجلس شورى المجاهدين»، بقوله: «نُبَشِّرُ الأُمَّةَ بِتَشكِيلِ مَجْلِسِ شُورَى المجاهدينَ فِي العِرَاقِ والذِي سَيَكُونُ بحولِ الله وَقُوَّتِهِ نواةً لقيامِ دَولةٍ اسلامِيَّةٍ، تَكُونُ فِيهَا كَلِمَةُ اللّهِ هِيَ الْعُلْيَا»[290]. وكان هو زعيم المجلس الفعلي، علىَ الرغم من أنّ رئيسه الرسمي كان عبد الله رشيدَ البغدادي[291]. وبالنسبة إلى تنظيم القاعدة، عيّن أبو مصعب الزرقاوي أبا عبد الرحمن العراقي نائبًا له، وجعله مسؤولًا عن الاتصال بالعراقيين، في حين حافظ هو على الاتصال بالمهاجرين من خارج العراق[292].

يتضح لدى قراءة بيان الزرقاوي أنه أعلن عن مجلس شورى المجاهدين ردًا على تشكيل حكومة عراقية شارك فيها الحزب الإسلامي وغيره ممن اعتبرهم «منافقين» من أهل السنّة. جاء هذا في بيان تشكيل المجلس. كانت الخطوة برمّتها إذًا تحديًا لإعادة بناء دولة العراق في ظل الاحتلال مع تهميش دور السنّة فيها، وإعلان النيّة لتقديم البديل.

في حين تتحدّى الحركات السياسية التي تقدم نفسها في التداول السياسي عادة بوساطة طرح بديل سياسي والنضال من أجله، أو تُمارس البديل بشكل رمزي؛ إذ تشكل «برلمانًا بديلًا» أو «حكومة ظل» أو «حكومة في المهجر» (وغيرها من التسميات)، شكّل الزرقاوي مجلس شورى، ونواة لدولة، قاصدًا أن تقوم دولة فعلًا (وليس رمزيًا، ولا بوصفها حكومة ظل)، وهو ما أكمله المجلس بعد وفاته، وقاده أبو عمر البغدادي وبعده أبو بكر البغدادي إلى نهايته المنطقية القصوى. ولم تتحرر هذه الخطوات كلها طوال الوقت من ذلك الاستخفاف الكامن في طمس الفرق بين الدولة الرمزية والدولة الواقعية.

يتحدّث عبد الجبار عن توتر داخل القاعدة بين المحاربين العراقيين والقادة العرب، خصوصًا بشأن استراتيجية قتال واختيار الأهداف واستهداف المدنيين، والسعي إلى حرب طائفية ضد الشيعة بدلًا من حرب وطنية ضد الأميركيين[293]. ويحمّل المهاجرين أساسًا المسؤولية. لكننا نختلف مع الكاتب حول هذا الموضوع، فالسعي إلى حرب طائفية ضد الشيعة ليس سعي «المهاجرين» المخالف لإرادة المقاتلين العراقيين، بل قد يكون العكس هو الصحيح، بمعنى أن الموقف الطائفي الحاد للتنظيم في العراق تحديدًا، جاء بسبب الظرف العراقي. وغالبًا ما وجَّهت فصائل عراقية اللوم إلى تنظيم القاعدة بسبب تساهله في الموقف من إيران، كما بيّنا أعلاه في إحدى الرسائل الواردة إلى بن لادن من العراق. لكننا نتفق بالتأكيد على أن صراعًا نشأ بين تنظيم الدولة والمجتمع المحلي العراقي السُنّي بسبب محاولة فرض أحكام الشريعة بشكل متزمّت خلافًا للأعراف القبلية المحلية والتكفير وغيره. وثمة إجماع على أن هذا من أهم أسباب فشل المحاولة الأولى لإنشاء دولة العراق الإسلامية بقيادة أبي عمر البغدادي، مع التأكيد أن السلفية لم تكن كلها وافدة من الخارج؛ إذ كان ثمة عناصر سلفية محلّية في العراق، متأثرة بالسلفية السعودية. وشكلت قاعدة لانضمام مقاتلين إلى تنظيم الدولة ولفرض التزمّت الديني اجتماعيًا. لكنها لم تكن المصدر الرئيس كما يبدو لي، وإن لم أُجرِ إحصاءً في هذا الشأن. وعارض بعضهم أساليب تنظيم الدولة، كما استمد التنظيم مقاتليه المحليين من أوساط لديها دوافع مختلفة، مثل، البحث عن أكثر التنظيمات حدّة ووضوحًا في معارضته الطائفية السياسية الشيعية، والراتب وتأمين العيش، والدفاع عن النفس، والانتقام الطائفي أو حتى القبلي، وبالطبع كان هناك عناصر من السلفية المحلية. فمثلًا يذكر أبو أنس الشامي في شهادته عن معركة الفلوجة الثانية: «وها هنا ملاحظة عجيبة في هذا الجزء الكريم من أرض الإسلام، لقد وجدنا بالاستقراء أن أكثر أمراء المجاميع إنما هم أئمة وخطباء وطلبة علم على منهج السلف اشتغلوا بالتدريس وتربية الشباب وجمعهم على العقيدة النقية الصافية، فلما وقعت الحاقة، وقرعت قارعة احتلال البلاد، قاموا مع تلامذتهم يتمثلون الآيات والأحاديث

التي كانت حديث مجالسهم وسميرهم في لياليهم»[294]. وهو يبخس، في الوقت ذاته، حق الطرق الصوفية في مقاومة الاحتلال، مع أن التجربة بيّنت عكس ذلك في بعض الحالات، ولا سيما في حالة الطريقة النقشبندية التي أصبحت غطاءً لمقاومين بعثيين وضباط سابقين.

كان شباب الفصائل الإسلامية المقاومة للاحتلال الأميركي معرّضين هم ذاتهم لدعاية تنظيم القاعدة والدولة الإسلامية، لأنّ خطاب هذه الفصائل هو أصلًا خطاب طائفي، وهو أيضًا خطاب سلفي قد يستخدم التكفير ضدّ خصومه. ومن ثمّ، تجمعه مع القاعدة مشتركات كثيرة يبدو فيها تنظيما القاعدة و«داعش» أكثر مثابرة وأوضح و«أقل نفاقًا»[295].

تاريخيًا، تجنّب علماء السنّة في العراق مواجهة السلفيين؛ إذ ضعفوا أمامهم وخشوا أن يُتَهموا بالتهاون في الدين، أو بالولاء للشيعة، أو الاحتلال. وفي الحقيقة لم تنشأ مرجعيّة علمائيّة سنيّة للسنّة في العراق، عدا محاولة حارث الضاري منذ عام 2004 وضع هيئة علماء المسلمين في صدارة الإفتاء للسنّة العراقيين، لكنه لم ينجح في ضم أغلبية علماء العراق، كما تجنّب توجيه أي نقد إلى أي قوة تقاوم الاحتلال والعملية السياسية. وعيّن عدنان الدليمي، المقرّب من الإخوان (الحزب الإسلامي) على رأس إدارة الأوقاف، بعد الاحتلال، وهي مؤسسة رسمية حكومية منذ عهد البعث؛ وطوّر الدليمي خطًّا عُلمائيًا سُنيًا معارضًا لخط الضاري ومؤيدًا للمشاركة في العملية السياسية. وبعد صدور قرار باعتقال حارث الضاري في عام 2006 ومغادرته العراق إلى الأردن، وضعت الأوقاف يدها على مسجد أم القرى في بغداد، الذي كان مركز هيئة علماء المسلمين. حاول الإخوان المسلمون السيطرة على مجلس علماء العراق، لكنّهم فشلوا. وبعد الانسحاب الأميركي في عام 2011، جرت محاولة سنّية لإقامة مرجعية سنّية شبيهة بالمرجعية الشيعية، فتألّف «المجمع الفقهي لكبار علماء العراق للدعوة والإفتاء»، واعترفت به الحكومة، لكنه افتقر إلى تقاليد المرجعية الشيعية وعلاقتها اللصيقة بالمجتمع وتمويلها الذاتي، وأساسها الفقهي والمرجعي المنظم، وعندما انتفضت المحافظات السنّية، شاركت المؤسسة الدينية في التحشيد، لكن انضمامها إلى الفعاليات ساهم في الانشقاقات وعدم الإجماع على موقف موحد، حيث مالت المؤسسة المؤيدة للعملية السياسية، مثل المجمع الفقهي، إلى فكرة الأقاليم السنّية، في حين عارض ذلك هيئة علماء المسلمين ودعاة سلفيون، مثل رجل الدين عبد الملك السعدي، العالم الأنباري العائد إلى العراق من الأردن. ونبع الموقف المعارض لذلك من منطلق عودة السنّة إلى حكم العراق كله، وعدم الانعزال في أقاليم تكرّس كونهم أقلية.

تجنّبت هيئة علماء المسلمين إدانة عمليات تنظيم الدولة، وغالبًا ما حُمّلت المسؤولية عن تنفيذها «قوى مشبوهة»، مثل الحكومة والميليشيات الشيعية وغيرها، أما المؤسسة السنّية المؤيدة للعملية السياسية، فدانت بعض العمليات التي تسيء لصورة الإسلام، مثل قتل المسيحيين وتهجيرهم، لكنها تجنّبت المواجهة المباشرة مع التنظيم. وبدا من بيانات المجمع الفقهي بعد سقوط الموصل أنه لم يكن مدركًا تمامًا قوة تنظيم الدولة، حيث دعا إلى وضع الموصل تحت سيطرة قوى المقاومة المنظمة والعشائر. لكن تنظيم الدولة كشف بسرعة عن قوته وبدأ بإعدام خصومه من الفصائل السنّية ورجال الدين أيضًا[296].

في البداية كانت أغلبية الفصائل السنيّة تعذر تنظيم الدولة وعناصره على العمليات ضد المدنيين، وعلى الاغتيالات ضد الفصائل الأخرى وغيرها، بحجة التركيز على مهمّة طرد الاحتلال[297]. واستمر هذا التغاضي لاحقًا في سورية أيضًا. فغالبًا ما تجاهلت التنظيمات الإسلامية المسلّحة تجاوزات تنظيم الدولة حتى طفح الكيل، خصوصًا عندما وصلت التجاوزات حد المسّ بها. هذا مع أن التقليد الممتد من التوحيد والجهاد، ولاحقًا تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين وحتى تنظيم الدولة، كان تكفير كل من لا يتّفق معهم،

والادّعاء أن نشاطهم الجهادي مصلحة دائمة مطلقة، وهم أوصياء على الجهاد. كما أن هذا «التقليد» الجديد خلط بين التكفير المطلق وتكفير المتعيّن، وتساهل في دم المسلمين.

أدى قيام القاعدة في بلاد الرافدين بالتحالف مع فصائل أخرى، بتسمية نفسها دولة إلى صراع من نوع جديد مع الفصائل الإسلامية المقاتلة ضدّ الوجود الأميركي وضد العملية السياسية، ومع قادة العشائر أيضًا بعد محاولة هذه «الدولة» فرض أحكام الشريعة والحدود على التديّن الشعبي للسكان المحليين وسلْفنته، ولا سيما أبناء العشائر في مناطق العشائر التي كان لهم فيها وجود ونفوذ. ودخلت الفصائل السنية في معركة مسلّحة معها لأنّها حاولت فرض البيعة التي اعتبرتها واجبًا عليها حتى لو قامت «الدولة» بالتغلّب. وشارك في الصراع ضدّ التنظيم كتائب ثورة العشرين والجيش الإسلامي وغيرهما، حيث إن الجيش الإسلامي في العراق أصدر، في أوائل نيسان/ أبريل 2007، انتقادًا حادًا لتنظيم الدولة الإسلامية في العراق، ورفض بذلك مبايعة الدولة بزعامة أبي عمر البغدادي[298]. كما انضمت عشائر إلى الصراع ضد محاولة تنظيم الدولة فرْض نمطِ حياة جديد على السكان، يتضمّن نفيًا لتقاليدهم وأعرافهم وتجاوزًا لنفوذ زعماء العشائر وغير ذلك. وهذا يعني أن الأميركيين استغلّوا النقمة العشائرية والفصائلية ضد تنظيم دولة العراق الإسلامية، ولم يخلقوا صحوات العشائر خلافًا لما يُشاع عادة، وإن موّلوها ودرّبوها.

كان إعلان الدولة (في مرحلة أبي عمر البغدادي) حدثًا مهمًا في تاريخ السلفية الجهادية أدى إلى شرخ بيّن، لكنّ هذا الانقسام لم يُغطَّ إعلاميًّا بشكلٍ وافٍ مثل الانقسام في مرحلة «داعش» وأبي بكر البغدادي، لأنّ الصراع بين العشائر وتنظيم الدولة غطّى عليه. لكن ثمّة مؤشرات كثيرة على الخلاف الذي نشب آنذاك، ومما يورده حسن أبو هنية ومحمد أبو رمان أنّ أبا عمر البغدادي قال في شريط صوتي بعنوان «وقل جاء الحق وزهق الباطل»: إنّ «ما القاعدة إلا فئة من فئات دولة الإسلام»[299]. كما عُزل قاضي الدولة الإسلامية أبو سليمان العتيبي لأنّه كتب إلى قيادة القاعدة المركزية معترضًا على إعلان قيام الدولة، مؤكدًا أنها أدّت إلى تراجع تنظيم القاعدة في العراق. كما أصدر عطيّة الله الليبي (جمال إبراهيم اشتيوي المصراتي) في كانون الأوّل/ ديسمبر 2006 مقالة تتحفظ على تسمية الدولة ويقترح إمارة بدلًا من ذلك، كما يقترح الابتعاد عن وصف أمير المؤمنين والاكتفاء بتسمية أمير[300]. ومن الواضح أنّ قيادة تنظيم القاعدة رغبت في خضوع تنظيم الدولة لها وليس العكس.

واجه تنظيم دولة العراق الإسلامية بقيادة أبي عمر البغدادي صعوبة في إقناع العراقيين وغيرهم بأنه دولة من حقها طلب البيعة، وأنه ليس مجرد اسم جديد لتنظيم القاعدة في العراق. كما لم يتمكن هذا «التنظيم الجديد» من توحيد الجماعات السلفية الجهادية الفاعلة في العراق في ذلك الوقت. والحقيقة أن التنظيم لم يتمكّن من ممارسة وظائف الدولة أو إنتاج أي مظهر من مظاهرها سوى إقامة الحدود ومحاولة فرض طاعته على الآخرين، ودخل في صراع مع المجتمع وعاداته وتقاليده ومع باقي الفصائل الإسلامية.

في النهاية فشل مشروع الدولة الإسلامية الأول بسبب فقدان التنظيم دعم القبائل السنّية له بعد محاولته فرض السيطرة على المؤسسات الاقتصادية للمجتمع، والتصادم المباشر مع عادات الناس وتقاليدهم وأعرافهم ونمط حياتهم ونمط تديّنهم الشعبي، فضلًا عن عدم مقدرته على القيام بأي من وظائف الدولة عدا فرض بعض العقوبات والجبايات.

ثانيًا: مرحلة أبي بكر البغدادي

في 19 نيسان/ أبريل 2010، قُتل أبو عمر البغدادي وأبو حمزة المهاجر. وخلال شهر أصبح أبو بكر

البغدادي (إبراهيم عواد إبراهيم البدري السامرائي) آميرًا للتنظيم. وكان البغدادي قد ساهم كما يبدو في تأسيس تنظيم سلفي هو أهل السنّة والجماعة، وأصبح فاعلًا ضد الغزو الأميركي في عام 2003. وعندما اعتُقل في عام 2004، بسبب وجوده في بيت صديق له مشتبه به في مقاومة الاحتلال، دخل إلى السجن، وهناك تعرّف، بحسب الروايات، إلى ضباط من الجيش العراقي، فاعلين في المقاومة أو أصبحوا أعضاء في حركات سلفية، ومنهم أبو معتز وأبو عبد الرحمن البيلاوي والناطق المستقبلي باسم تنظيم الدولة أبو محمد العدناني. جميع هؤلاء التقاهم في سجن معسكر بوكا، وربما التقى في السجن الضابط حجي بكر وأبا مهند السويداوي وأبا أحمد العلواني، وجميعهم ضباط من الجيش العراقي ومن أصول بعثيّة[301].

بايع تنظيم أهل السنّة والجماعة قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين في مطلع عام 2006، والتحق بمجلس شورى المجاهدين الذي أصبح برئاسة عبد الله رشيد البغدادي. وكانت القوات الأميركية قد اعتقلت أبا بكر البغدادي في الفترة شباط/ فبراير - كانون الأول/ ديسمبر 2004، لكنها أفرجت عنه لأنه لم يكن يمثّل تهديدًا خطرًا[302].

منذ أن كان أميرًا لدولة العراق الإسلامية، أطلق أبو بكر البغدادي هجمات انتحارية ضد السنّة في مسجد أم القرى في بغداد في 28 آب/ أغسطس 2011، وقتل 28 مصليًا على الأقل، بينهم قيادي في الحزب الإسلامي العراقي السني خالد الفهداوي، وذلك ضمن حملة شنّها التنظيم ضد قادة سنّة مشاركين في العملية السياسية، وقُتل فيها 7 من قادة الحزب الإسلامي[303]. وبهذا افتتح أبو بكر البغدادي زعامته للتنظيم على نحوٍ دموي للغاية.

بعدما خسر تنظيم الدولة الإسلامية المعركة في مقابل الصحوات، انحسر نفوذه في جزيرة الثرثار وجزيرة الموصل وجبال حمرين ووديان الأنبار[304]. وربما اعتُقد في تلك الفترة أنّ التنظيم اندثر، لكنّ خلاياه واصلت العمل في بعض المدن، وتوسّعت بالتدرّج في حالة الموصل مثلًا إلى درجة الجباية في الأحياء، ولا سيّما بعد بدء الصدام مع نظام المالكي.

كانت قوة مجالس الصحوات قد بدأت في التراجع قبل مقتل أبي عمر البغدادي؛ إذ أدّى تراجع القوات الأميركية التدرجي إلى الثكنات (في الفترة حزيران/ يونيو 2009 - آب/ أغسطس 2010) وانسحابها من العراق، ونقل المسؤوليات الأمنية في البلاد من القوات الأميركية إلى الجيش العراقي، إلى إضعاف الصحوات، فبعد أن كانت تعتمد على الجيش الأميركي بالمال والسلاح، أصبح عليها أن تبحث عن دعم الحكومة العراقية، لكن حكومة المالكي قلّصت الدعم بالتدرج. وفي المرحلة ذاتها تراجع تنظيم الدولة عن سياسة السيطرة على الأرض والسكان وعاد إلى استراتيجية المفخخات والتفجيرات.

منذ أواسط عام 2010، بدأ تنظيم دولة العراق الإسلامية يجنّد عناصر من قوات مجالس الصحوة برواتب أعلى من تلك التي توفّرها الحكومة (التي تُقدّر آنذاك بـ 300 دولار)، مستغلًا النقمة على حكومة المالكي أيضًا[305]. وفي رأينا يعود انتعاش تنظيم الدولة في عامي 2011-2012 إلى عاملين رئيسين: **أوّلًا**، انسحاب الولايات المتحدة من العراق وتولّي المالكي رئاسة الحكومة دورة ثانية ووقف دعم الصحوات؛ **وثانيًا**، شن نظام الأسد حربًا شاملة على الثورة السورية، ونشوء «مناطق محرّرة» خارج سيطرة الدولة بجهود الجيش السوري الحر وغيره من الفصائل.

بعد اندلاع الثورة الشعبية في سورية، قام أبو بكر البغدادي في آب/ أغسطس 2011، بإرسال أبي محمد الجولاني، قائد العمليات في نينوى، إلى محافظة الحسكة في سورية للتواصل مع الخلايا الجهادية المحلية هناك بهدف تأسيس جبهة لدولة العراق الإسلامية التي أصبحت تُعرف في ما بعد بـ «جبهة النصرة». وكان

كثيرون من قادة الخلايا الجهادية المحلية في سورية معتقلين سابقين في السجون، وأطلق سراحهم بعدما أصدر الأسد قرارات العفو. وظهرت جبهة النصرة إلى العلن مع إعلانها، في 23 كانون الثاني/ يناير 2012، تبني التفجير الانتحاري في دمشق في 23 كانون الأول/ ديسمبر 2011، الذي راح ضحيته أكثر من 40 شخصًا[306]. وكانت التسمية في البيان الأول «جبهة النصرة لأهل الشام». ويبدو أنّ الجبهة قامت بناءً على مشروع قدّمه أبو محمد الجولاني إلى أبي بكر البغدادي لبدء العمل العسكري الجهادي، وهو المشروع الذي تطرّق إليه خلال رفضه حل جبهة النصرة وضمّها إلى تنظيم الدولة، وذلك في خطاب صوتي في 10 نيسان/ أبريل 2013[307]. وتضخّمت قوة جبهة النصرة في أواخر عام 2012 مع استيلائها تدريجًا على مقارّ عسكرية كبيرة للنظام السوري، ما أوجد لها قاعدة شعبية في المناطق التي تسيطر عليها المعارضة السورية. ولم يعرف في ذلك الوقت عن ارتباطها بتنظيم الدولة أو القاعدة. ويبدو أنّه حصل اتفاق بين القيادة المركزية لتنظيم القاعدة وتنظيم دولة العراق الإسلاميّة بعدم الإعلان عن أي وجود لتنظيم القاعدة في سورية، وذلك بحسب مقابلة للظواهري في 7 أيار/ مايو 2014[308]. لكن من الواضح أنّ خطاب جبهة النصرة منذ البداية كان خطابًا سلفيًا جهاديًا، وطائفيًّا في فهمه النظام وعلاقته بسورية، واستخدم مفردات دولة العراق الإسلاميّة في وصف النظام. لكنه حظي بشعبية لأنه انشغل بمقاتلة النظام وليس بفرض حكمه على السكان. وانجرف إلى ممارسات سلطوية على السكان وضد الفصائل الأخرى لاحقًا، ولا سيما بعد أن استتب له الأمر في بعض مناطق محافظة إدلب؛ إذ دخل في صراع مع فصائل المعارضة ومع فئات واسعة من السكان.

بدأ تنظيم الدولة الإسلامية في الترويج لعودته الوشيكة، مستندًا إلى الدفاع عن السنّة في وجه المخطط التوسعي الشيعي؛ ونشر أبو محمد العدناني، في 24 شباط/ فبراير 2012، تسجيلًا صوتيًّا بعنوان «العراق العراق يا أهل السنّة»، يُعلن فيه عن عودة قريبة للدولة الإسلامية إلى جميع المناطق «التي أُخذت منها». وفي تموز/ يوليو من العام ذاته، وبتسجيل صوتي بعنوان «ويأبى الله إلا أن يتمّ نوره»، أعلن البغدادي أن الدولة الإسلامية «تعود من جديد، وتزحف لتسيطر على الأرض كما كانت ومزيد»، وإنها «لا تعترف بالحدود المصطنعة ولا بجنسيةٍ غير الإسلام»[309].

في 9 نيسان/ أبريل 2013، نشر أبو بكر البغدادي تسجيلًا صوتيًّا يُعلن فيه توسّع دولة العراق الإسلامية لتشمل منطقة بلاد الشام، وأن «جبهة النصرة ما هي إلا امتداد لدولة العراق الإسلامية وجزء منها»؛ إذ ادّعى أن أمير الجبهة، أبا محمد الجولاني، هو أحد جنود تنظيم الدولة الإسلامية في الأساس وانتُدب إلى سورية مع مجموعة من المجاهدين بمهمة سريّة إلى الشام، ولم يُعلن عنها لأسباب أمنية. وبناء عليه، أعلن البغدادي إلغاء اسم دولة العراق الإسلامية، وإلغاء اسم جبهة النصرة، ودمجهما تحت اسم واحد «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، وتوحيدهما تحت راية الدولة الإسلامية: راية الخلافة. إلا أن الجولاني أصدر في اليوم التالي نفيًا لذلك في التصريح الصوتي الذي سبق ذكره، معلنًا أنه لم يُستَشَر بهذا الخصوص، رافضًا إلغاء الجبهة، ومعلنًا مبايعة جبهة النصرة زعيم تنظيم القاعدة، أيمن الظواهري، وولاءها له، وأنها باتت تمثّل «القاعدة» في سورية. وبدأت حرب الخطابات والتسجيلات بين البغدادي والظواهري وأتباعهما ومؤيديهما حول سورية في حزيران/ يونيو 2013.

حاولت الفصائل السورية المسلّحة منذ أيلول/ سبتمبر 2013 اتّباع استراتيجية الصحوات العراقية بدعم خليجي وأردني وتركي في قتال «داعش»، لكن درجة تنظيمها كانت أقل، واستطاع تنظيم الدولة من حين إلى آخر أن يناور ما بينها. الأمر المهم أنّ هذه التنظيمات الأقل تطرّفًا من «داعش» مالت إلى عدم محاربته، وتردّدت في ذلك حقنًا لدماء المسلمين، ولأسباب دينيّة ووطنيّة متعلقة بالنضال ضد النظام. أما

«داعش» صاحب الأيديولوجيا الأكثر تطرّفًا وتمسّكًا بالولاء والبراء، كأنها أيديولوجيا حزبية، فلم يميّز كثيرًا بين الكافر والإسلامي الذي يرفض مبايعته، وبذلك لم تكن لديه موانع أو قيود في محاربة الحركات الإسلامية الأخرى أو الغدر بها والتآمر عليها، أو الاستكانة ومصالحتها في حالة الضعف، والهجوم عليها وغدرها في حالات استجماع القوّة. كان تكتيك تنظيم الدولة براغماتيًا خاليًا من أي اعتبارات دينية أو أخلاقية في العلاقة بالحركات الإسلامية الأخرى، فالأهم هو الولاء له. وحتى حين اتّبع استراتيجيا مسالمة وموادعة نتيجة للضعف، فإنه كان يطلب هدنة مع الفصائل الأخرى وليس تسويات بشروط، والهدنة بطبيعتها موقتة ولا تستند إلى شيء. وكان يخرقها ويهاجم مواقع الخصم الذي ائتمنه ويحتلّها حين تسنح الفرصة. وكتب باحث إن مَن خبِر جماعة البغدادي في العراق، وتابع هدنتهم مع جماعة أنصار الإسلام والجيش الإسلامي في العراق وكتائب ثورة العشرين، يجب أن يعلم عند حصول هدنة مع جبهة النصرة والجبهة الإسلامية والفصائل الأخرى في سورية، «أنّ أي اتفاق مع جماعة البغدادي سوف تتبعه مرحلة الاغتيالات والكواتم واللواصق لقيادات الصف الأوّل من تلك التنظيمات بل وحتى قيادات الصفوف الوسطى»[310]، أي إنّ البغدادي يطلب هدنًا لترتيب أوراقه، وفي هذه الأثناء يقوم على الأقل باغتيالات إلى أن تحين الفرصة ويبدأ الهجوم.

يرى أحمد هاشم أن أربعة عوامل ساهمت في عودة تنظيم الدولة الإسلامية في عام 2013؛ وهي: إعادة التنظيم هيكلته وبناء قدراته العسكرية والإدارية؛ فشل الدولة العراقية وسياساتها الطائفية تجاه السنّة؛ ضعف سيطرة تنظيم القاعدة في العراق وعدم قدرته على معارضة الخطوة؛ اندلاع الحرب الأهلية السورية[311]. ويرى أن من أهم أسباب نجاح عودة التنظيم هو إعادة تشكيل هيكلته في مرحلة أبي بكر البغدادي بمساعدة ضباط عراقيين سابقين أبرزهم في تلك المرحلة المدعو حجي بكر؛ إذ اعتمدت بنية تنظيمية مركزية هرمية للدولة يرأسها أمير المؤمنين، الخليفة لاحقًا، وتتكوّن من «قيادة مركزية» عليا تتولى عملية صنع القرار وإدارة الدولة. في حين قسّم مناطق نفوذه إلى وحداتٍ إدارية فرعية «ولايات». ويندرج تحت القيادة المركزية العليا مجالس عدة، مثل المجلس العسكري ومجلس الشورى الذي من صلاحيته عزل القائد من الناحية النظرية، ومجلس الأمن والاستخبارات الذي أشرف على تشكيله ضباط أمن واستخبارات سابقون في النظام العراقي[312].

أدّت السيطرة على مناطق غنيّة بالنفط وصوامع الحبوب في شرق سورية، وكذلك قدرة تنظيم الدولة على التمدّد في بعض مدن العراق وجباية الزكاة وأنواع أخرى من الضرائب والأتاوى للحماية، إلى زيادة قوّة التنظيم. وبعد معارك الأنبار في مطلع عام 2014 ازدادت موارده الماليّة والبشرية تبعًا لذلك، لأنّ قدرته على دفع الرواتب للمتطوّعين ازدادت. وتزامن ذلك مع الهجوم الذي شنّه المالكي على قادة سنّة، متّهمًا إياهم بالإرهاب، وقاوم دمج الصحوات في الجيش وأجهزة الأمن العراقية، كما ناهض قيام قوات وطنيّة محلّية في المحافظات السنّية، ورفض مطالب العشائر التي اعتصمت في الأنبار وغيرها.

بدأ الصدام مع نظام المالكي بمداهمة قوات مكافحة الإرهاب بيت النائب البرلماني أحمد العلواني وقتل أخيه علي العلواني، ما زاد في نقمة عشائر الأنبار، خصوصًا عشيرتي البوعلوان والبوجابر. ويبدو أن تنظيم الدولة استفاد من أخطاء المرحلة الأولى، فتجنب استهداف العشائر، وحاول احتواء قادة منها، ولا سيما بعد حل الاعتصامات وتبني المالكي سياسة مواجهة ضدها. كما استخدم البيلاوي سياسة مقاتلة القوات القادمة من خارج الأنبار، وتجنّب قتال أبناء العشائر ومقاتلي الفصائل الأخرى[313]. وفي حزيران/ يونيو 2014، انهارت قوات الأمن العراقية وتفكّكت أربعة ألوية للجيش. وفي أعقاب سيطرة «داعش» على محافظة نينوى، قام مستشارون أميركيون بتقويم وضع الجيش العراقي وكشفوا كثيرًا من الخلل في هذا الجيش

المركّب من ميليشيات شيعية سابقة وأفراد سنّة بقيادة ضباط غير أكفاء[314].

ثمة فرضية مفادها أن قوات «داعش» حين دخلت إلى الموصل لم يكن هدفها احتلال المحافظة، بل الثأر لرئيس المجلس العسكري أبي عبد الرحمن البيلاوي. لكنّ انهيار القوات العراقية السريع نتيجة لعدم التنظيم والفساد والخوف أيضًا، شجعها على احتلال الموصل وحتى التوجّه نحو صلاح الدين وكركوك. وقام المسؤول الأمني في تنظيم الدولة أبو مسلم التركماني (فاضل أحمد الحيالي) بإدارة الصراع[315]. ولا تنسجم هذه الفرضية مع السياق، لأن احتلال الموصل لم يكن استثناء، بل كان التنظيم في مرحلة تمدد ونشوة في حينه في ظل انتفاضة المجتمعات السنّية وانهيار أجهزة الدولة على وقع تقدّمه في ما يسمى «المحافظات السنّية». كما حاربت معه ضد النظام في تلك المرحلة فصائل مثل الجيش الإسلامي وجيش المجاهدين، وقوى مثل البعث ورجال الطريقة الصوفية النقشبندية ممن كان لديهم وهمُ أنهم سوف يُشرَكون في السلطة. أما الجمهور الواسع، فلم يكن يدرك أن من يتقدم هو تنظيم الدولة، واعتقد أن التنظيم يتراجع أمام «قوى سنّية»، حيث سادت حالة من الفوضى.

يصف تشارلز ليستر تطوّر التنظيم والجماعات السابقة له من مجموعة إرهابية صغيرة غير منظمة تحمل طموحات توسعية دولية إلى تنظيم بيروقراطي يسيطر على الأرض في إطار «دولة إسلامية» عابرة للحدود القومية. ففي حين باءت محاولة التنظيم الأولى لإنشاء «دولة إسلامية»، في الفترة 2006–2008، بالفشل، أثبتت المحاولة الثانية في عام 2013، بحسب رأيه، أنها أكثر قدرة على الاستدامة. وعلى الرغم من تصدي التحالف الدولي له، الذي شكّل تحديًّا خطرًا لنجاح مشروعه، فإن تنظيم الدولة الإسلامية تفوّق على تنظيم القاعدة، بحسب رأي الباحث[316].

قدّم ليستر هنا في الحقيقة تقديرات غير واقعية لاحتمالات تحوّل «الدولة» التي أعلنها إلى دولة فعلًا، لها مكانها في النظام الدولي؛ وذلك، كما يبدو، تأثّرًا بالانطباعات السائدة في تلك الفترة من زخم هجوم التنظيم وتقدّمه المذهل وحصوله على فرص التمويل الذاتي. ورأى أن التنظيم نجح في الهيكلة على المستوى الداخلي، ليصل إلى مستوى تنظيم مؤسساتي بيروقراطي، وذلك من خلال تركيزه على قدرته في اكتساب دخل كافٍ لتمويل الحكم وإدارة المناطق الواسعة، وعمل على تحقيق استقلاله المالي من خلال تنويع مصادر دخله (بما في ذلك النفط والغاز والزراعة وجباية الضرائب على أنواعها بشكل منتظم، وعمليات الابتزاز والخطف في مقابل الفدية وبيع التحف المسروقة وغيرها من التجارات غير المشروعة)، خلافًا لنموذج تنظيم القاعدة الذي اعتمد في تمويله على المانحين الخارجيين. ويُرجّح ليستر أنّ تنظيم «داعش» كان يملك ما يقارب 875 مليون دولار أميركي على الأقل قبل سيطرته على الموصل. وبلغ دخله اليومي نحو مليوني دولار خلال أيلول/ سبتمبر 2014، ما جعله أغنى منظمة إرهابية في العالم. وبناءً عليه، مثّل «داعش» تهديدًا أكبر من أيّ منظمة إرهابية أخرى[317]، واستطاع تحقيق مستوى ما من القبول الضمني، أو التسليم الموقت بوجوده على المستوى المحلي جرّاء توفير الخدمات الأساسية والمساعدات للسكان المحليين في ظل حالة الفوضى السائدة في المنطقة، على الرغم من تطبيق أحكامه الصارمة والقمع الشديد لكل من يخالفه. وهو هنا يثبت نجاعة عملية «إدارة التوحّش» القائمة على توفير الخدمات الأساسية. لكن التنظيم فقد القدرة على توفيرها مع شح الغنائم نتيجة قيام التحالف الدولي ضدّه وشن الحرب للقضاء عليه لوقف تمدّده.

يستند باحث آخر إلى مصادر صحافية كثيرة حول قيام تنظيم الدولة بجمع الضرائب في المناطق التي سيطر عليها، وتقدّرها هذه المصادر بـ 6 إلى 8 ملايين دولار في الشهر، كل هذا قبل احتلال الموصل. كما تُقدّر هذه المصادر ما يمكن تسميته بالناتج المحلي لـ «داعش» في المناطق التي سيطر عليها بـ 6 مليارات

دولار سنويًّا. والحقيقة آن المصادر التي يعتمد عليها الباحثون في هذه الشؤون التفصيلية لنشاط الدولة غالبًا ما تعتمد على تقارير صحافيّة أو اقتباسات من بعض قادة التنظيم. ويفنّد الكاتب أحمد هاشم الفكرة المنتشرة شعبيًّا أن التنظيم اعتمد أساسًا على تبرّعات أفراد أغنياء في الخليج أو غيره أو دعم دول خليجية. فدَعْم دول خليجية لم يكن قائمًا في أي وقت، كما أنّ التنظيم تجنّب الاعتماد على تبرّعات الأفراد[318]، واعتمد أساسًا على الضرائب وما يمكن اعتباره الرسوم الجمركية على البضائع الداخلة إلى مناطق نفوذه بفرض رسوم على الشاحنات والسيارات، وبيع النفط وتهريب البضائع، وفديات المخطوفين، وتهريب الآثار والأتاوى على أنواعها.

من أهم مشكلات اقتصاد تنظيم الدولة هو أنّ أغلبية الميزانية تذهب لتمويل الجهاد، أو ما يمكن اعتباره المصاريف الحربية والأمنية ورواتب المقاتلين، كما أسلفنا. وفي هذا السياق نشأت توترات عدة نتيجة المزايا التي تمتع بها المقاتلون الأجانب لناحية الرواتب. ويبدو أنّ فروقًا كانت بين رواتب الأجانب التي وصلت في حالات الذروة إلى 1000 دولار في الشهر، ورواتب المحلّيين التي يقدّر بعض الباحثين أنّها كانت أقل[319].

(252) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 4 (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(253) فواز جرجس، (داعش) إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة، ترجمة محمد شيّا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 102-103.

(254) المرجع نفسه، ص 51.

(255) Charles Lister, «Profiling the Islamic State,» Brookings, Analysis Paper, no. 13 (November 2014), pp. 2-5, accessed on 18/1/2018, at: http://brook.gs/2nkVmiM

(256) جرجس، ص 56.

(257) Ahmed S. Hashim, The Caliphate at War: The Ideological Organizational and Military Innovations of Islamic State (London: Hurst and Company, 2018), p. 97.

(258) Ibid., p. 99.

(259) هشام الهاشمي، عالم داعش: تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (لندن: دار الحكمة؛ بغداد: دار بابل، 2015)، ص 103-104.

(260) المرجع نفسه، ص 126-127.

(261) كتب غلوب باشا في مذكراته مطوّلًا وبالتفصيل عن تنظيم قبائل عراقية لمواجهة الإخوان في: جون باغوت غلوب [غلوب باشا]، حرب الصحراء، غارات الإخوان الوهابيين على العراق، ترجمة صادق عبد الركابي، ط 2 (عمان: دار الأهلية للنشر والتوزيع، 2008)، ص 21، 25، 81، 83، 122، 126، 260، 279، 308؛ يُنظر أيضًا: جون باغوت غلوب [غلوب باشا]، مذكرات غلوب باشا: حياتي في المشرق العربي، ترجمة جورج حتر وفؤاد فياض (عمان: دار الأهلية للنشر والتوزيع، 2005)، ص 105، 113-114، 137-138، 163؛ يُنظر أيضًا: منيب الماضي وسليمان موسى، تاريخ الأردن في القرن العشرين: 1900-1959، ط 2 (عمان: مكتبة المحتسب، 1988)، ص 182، 347-348. تألفت استراتيجية غلوب باشا في مواجهة الإخوان الوهابيين من ثلاثة عناصر رئيسة: 1. إنشاء قوة عسكرية تابعة للسلطة ومؤلفة من أبناء العشائر البدوية تقوم بالحفاظ على الحدود، محوّلًا العشائر من هدف لغزوات الوهابيين وعشائر غازية (وهو تعريف البدو القانوني في حينه) إلى قوة منظمة تدافع عن الحدود، 2. استعمال السيارات واللاسلكي إلى جانب قوات الهجّانة، 3. بناء مخافر لقوات البادية تستطيع أن تبلغ عن أي غزوة ممكنة (في العراق قام سلاح الجو بهذه المهمة).

(262) Hashim, The Caliphate at War, p. 211.

(263) فالح عبد الجبار، **دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي، («داعش» والمجتمع المحلي في العراق)** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 154-155.

(264) Hashim, The Caliphate at War, p. 148.

(265) Ibid., p. 148.

(266) جرجس، ص 141.

(267) Hashim, The Caliphate at War, p. 154.

(268) Ibid., p. 155.

(269) Ibid., pp. 170-175.

(270) Michael Weiss and Hassan Hassan, ISIS: Inside the Army of Terror (New York: Regan Art, 2015), p. 162.

(271) Ibid., pp. 153-169.

(272) تناولت الموضوع مطوّلًا وبالتفصيل في كتابي **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيّلة**، وراجعت أدبيات الباحثين العراقيين حول الموضوع: عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية الطوائف المتخيّلة** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 710-728.

(273) عبد الجبار، ص 112.

(274) كتب هشام الهاشمي أن جماعة أنصار الإسلام أُسست وصلُب عودها في عام 1998، (يُنظر: الهاشمي، ص 109). في عام 1998، لم تكن أنصار الإسلام قد تشكّلت بعد، بل كانت ثمة فرق أو مجموعات سلفية جهادية صغيرة، بعضها أنشأه كرد عراقيون شاركوا في الجهاد في أفغانستان. أما الاتصال بإيران فيرجع إلى بواكير دعوة الإسلاميين الكرد إلى الجهاد أواخر الثمانينيات. و«الجهاد»، هنا، ليس أيديولوجيا، وليس جزءًا من حركة سلفية جهادية، بل هو دعوة لمقاتلة نظام البعث، نهض به علماء وقادة كرد ذوو ميول إخوانية، خصوصًا بعد مذبحة حلبجة (ربيع 1988)، وأرادوا من دعوة الجهاد أن تكون جزءًا من كفاح حركة التحرر الكردية المسلّحة.

(275) المرجع نفسه، ص 24-25.

(276) يُنظر: بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**، ص 348؛ وأيضًا: Amatzia Baram, *Saddam Husayn and Islam, 1968-2003: Ba'thi Iraq from Secularism to Faith* (New York: Woodrow Wilson Centre, 2014), pp. 281-288, 297-300.

(277) عبد الجبار، ص 120-121.

(278) يُنظر: عزمي بشارة، **سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 90.

(279) المرجع نفسه، ص 122-123.

(280) Weiss and Hassan, pp. 159-160.

(281) جرجس، ص 162-163.

(282) الهاشمي، ص 196-198.

(283) عبد الجبار، ص 67-68.

(284) المرجع نفسه، ص 70-71.

(285) المرجع نفسه، ص 73.

(286) **الكتاب الجامع لكلمات ورسائل وتوجيهات قادة دولة العراق الإسلامية** ([د. م.: د. ن.]، 2010)، ص 46، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/PxAqMg؛ نقلًا عن: عبد الجبار، ص 74-75.

(287) إلى درجة أن مدوّنة إسلامية أعادت نشر رسالته من عام 2005 التي يردّ فيها على آراء أبي محمد المقدسي، موقّعة كما يلي: «أبو مصعب الزرقاوي أمير دولة العراق الإسلامية في العراق»، مع أن الدولة لم تكن قد أُعلنت بعد.

(288) Cole Bunzel, «From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State,» Brookings, Analysis Paper, no. 19 (March 2015), p. 15, accessed on 18/1/2018, at: http://brook.gs/2iQJ0tn

(289) نص لخطاب مرئي لأبي مصعب الزرقاوي، بعنوان «هَذَا بَلاغ لِلنَّاسِ»، نُشر في 24 نيسان/أبريل 2006، كما ورد في: **الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز بدينه أبي مصعب الزرقاوي**، الإصدار الثاني ([د. م.]، مؤسسة البراق الإعلامية، 2007)، الخطاب الثامن والثلاثون، ص 519-520، شوهد في 14/8/2018، في: http://bit.ly/2HC6z6N

(290) المرجع نفسه، ص 523.

(291) كشف «داعش» أن عبد الله رشيد البغدادي هو أبو علي الأنباري (عبد الرحمن مصطفى القادولي)، ناشط سلفي تركماني من بلدة تلعفر، ويُعدّ من أبرز شخصيات الجهادية العراقية. وجاء هذا الكشف بعد أن قُتل الأنباري في سورية في عام 2016.

(292) الهاشمي، ص 32.

(293) عبد الجبار، ص 68.

(294) أبو أنس الشامي [عمر يوسف جمعة صالح]، **معركة الأحزاب تحت الحصار**، تحرير ميسرة الغريب ([د. م.]: القسم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، [د. ت.])، ص 42، شوهد في 14/8/2018، في: https://goo.gl/jro77W

(295) الهاشمي، ص 120.

(296) Nathaniel Rabkin, «The Sunni Religious Leadership in Iraq,» Current Trends in Islamist Ideology, Hudson Institute (2/6/2018), pp. 15-16, accessed on 14/8/2018, at: https://goo.gl/bxKZBL

تتضمن الدراسة مراجعة أكثر تفصيلية لدور العلماء السنّة بعد الاحتلال.

(297) الهاشمي، ص 44.

(298) Bunzel, p. 19.

(299) حسن أبو هنية ومحمد أبو رمان، **تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السُنّيّة والصراع على الجهادية العالميّة** (عمان: مؤسسة فريدرش إيبرت، 2015)، ص 50.

(300) المرجع نفسه، ص 50-51.

(301) Hashim, The Caliphate at War, p. 164.

(302) Bunzel, p. 23;

يُنظر أيضًا: Aaron Y. Zelin, «Abu Bakr al-Baghdadi: Islamic State's Driving Force,» *Policy Analysis*, The Washington Institute, 30/7/2014, accessed on 14/8/2018, at: http://bit.ly/1txEPED

(303) جرجس، ص 136.

(304) الهاشمي، ص 161.

(305) Lister, «Profiling the Islamic State,» p. 10.

(306) Ibid., p. 12.

(307) أبو هنية وأبو رمان، ص 84.

(308) المرجع نفسه، ص 1؛ وكذلك أيمن الظواهري، «الواقع بين الألم والأمل»، لقاء صوتي مفرغ أجرته مؤسسة السحاب للإنتاج الإعلامي ومركز الفجر للإعلام، أيار/مايو 2014، يُنظر موقع منبر التوحيد والجهاد، شوهد في 14/8/2018، في: https://goo.gl/EquH61

(309) Bunzel, p. 24.

(310) الهاشمي، ص 229.

(311) Ahmed S. Hashim, «The Islamic State: From Al-Qaeda Affiliate to Caliphate,» Middle East Policy, vol. 21, no. 4 (Winter 2014), p. 73.

(312) Ibid., pp. 73-74.

قدّر الباحث هشام الهاشمي أنّ المجلس الأهم في تنظيم «داعش» هو المجلس العسكري، ويرأسه أبو أحمد العلواني (وليد جاسم محمد) ومعه ثلاثة من ضباط الجيش العراقي السابق، كلّهم انضموا إلى تنظيم الدولة بعد عام 2006، ومنهم من كان سجنه في سجن بوكا هو خلفيّة انضمامه. وقُتل في معارك تنظيم الدولة عددٌ من القادة الذين تبيّن أنّهم ذوو خلفية عسكرية في نظام صدام حسين، ومنهم حجي بكر الذي اغتيل في سورية، وأبو أحمد العلواني قُتل في صلاح الدين، وأبو عبد الرحمن البيلاوي (العقيد إسماعيل نجم) قُتل في الموصل. وتعرّض الكاتب لأبرز قادة «داعش» من أصول بعثيّة عميقة: حجي بكر المذكور أعلاه الذي كان مساعد البغدادي، وأبو علي الخليلي الذي كان ضابطًا في التنظيمات الفلسطينية في العراق أيام صدام، وأبو فيصل الزيدي الذي كان، بحسب الهاشمي، من أعز أصحاب البغدادي في السيدة زينب في دمشق وهو عميل البعث السوري واستخبارات النظام، والعميد الركن محمد الندى الجبوري (الملقب بأبي البشائر) مسؤول أركان المجلس العسكري في تنظيم «داعش»، وهو عضو قيادة فرقة حزب البعث، قُتل في عام 2008 في الموصل، وأبو مهند السويداوي (عدنان لطيف حمد مهاوش السويداوي) وهو عقيد بعثي من جيش صدام، اعتُقل على هذا الأساس والتحق بتنظيم الدولة في السجن، وخرج ليكون عضوًا في المجلس العسكري لتنظيم «داعش»، وأبو أحمد العلواني المذكور أعلاه وهو نقيب في الجيش العراقي السابق، ورئيس المجلس العسكري لـ «داعش» أبو عبد الرحمن البيلاوي وهو عقيد في الجيش السابق، والعقيد أبو مسلم فاضل عبد الله العفري، تركماني أصله من تلعفر، بعثي ملتزم، اعتقل بسبب التزامه بالبعث، وأصبح عضو المجلس العسكري في «داعش» وعسكري ولاية الموصل ومنسّق عام الولايات، ثمّ المقدّم نبيل عريبي المعيني (أبو عفيف) عسكري ولاية الجنوب، وهو بعثي انتسب إلى تنظيم «داعش» من خلال حجي بكر، والعقيد فاضل العيفاوي (أبو الياس) ضابط استخبارات في الدفاع الجوي ومن عائلة صوفية مقرّبة من عزّت الدوري، وأصبح المسؤول الأمني في الساحل الأيسر من الموصل لتنظيم «داعش»، وعبد الرحيم التركماني (أبو عمر التركماني) الذي كان مصدرًا للأجهزة الأمنية ضد التنظيمات الإسلامية أيام نظام البعث في الموصل، وأصبح والي دير الزور في تنظيم «داعش». يُنظر:

الهاشمي، ص 154. في تقديري أن هشام الهاشمي يخلط بين العسكريين، بصفتهم المهنية، والبعثيين الأيديولوجيين، حيث يَعدّ كل عسكري سابق بعثيًا. وهذا ليس صحيحًا.

(313) المرجع نفسه، ص 250.

(314) Hashim, «The Islamic State,» p. 79.

(315) الهاشمي، ص 263.

(316) Lister, «Profiling the Islamic States,» p. 1.

(317) Ibid., pp. 2-5.

(318) Hashim, The Caliphate at War, p. 261.

(319) Ibid., p. 270.

الفصل الخامس
عن الحياة في ظل «داعش»

يعرّف تنظيم الدولة نفسه بوصفه «دولة» لا تقوم على أركانها وتكتمل أوصافها إلا بتطبيق النظام السياسي والاجتماعي، بحسب فهمه الفقير للشريعة الإسلامية القائم في جوهره على فهم الدين كمجموعة من التحريمات والعقوبات. تأسيسًا على ذلك، تبنّى تنظيم الدولة بعد سيطرته على مساحات واسعة من سورية والعراق نهجًا أكثر تشددًا في التعامل مع المجتمعات المحليّة مقارنة حتى بتجربته الأولى في العراق (2006–2009) عندما كان يسمي نفسه «دولة العراق الإسلامية». وفي رأينا، فإن لجوء تنظيم الدولة إلى فرض مزيد من القيود على حياة الناس لم يكن يهدف إلى تثبيت سلطته في المناطق الخاضعة لسيطرته فحسب، وإنما أراد أيضًا توجيه رسائل مفادها أن منهج القاعدة لا يقيم دولة ولا يؤسس لخلافة، ولا يحكّم شرعًا، ولا يبني مجتمعًا مسلمًا، وبناء عليه، فإنه هو الأحق بـ «الشرعية الجهادية» من تنظيم ليس له وجود فعلي على أرض الواقع كتنظيم «القاعدة»[320]. وفي حمأة الصراع بين القاعدة وتنظيم الدولة، عاشت المجتمعات المحليّة تحت سيطرة الأخير فترة زمنية صعبة، حيث مسّت سلطته وسطوته شتى مجالات الحياة، وفرضت تغييرات على الأنماط الحياتية في محاولة لاستبدالها بأخرى قادرة على إنتاج فرد مسلم يدين بالولاء المطلق للتنظيم وأفكاره، وكأنهم أرادوا هندسة مسلم جديد على نمط تجارب الأنظمة الشمولية في ألمانيا النازية والاتحاد السوفياتي والصين الماوية في إنتاج إنسان جديد، لكن المنفّذ في هذه الحالة على درجة من التخلف والرثاثة مسخت عملية «الهندسة الاجتماعية» الشمولية.

تنبّه كثير من الباحثين الذين تابعوا الحياة في ظل التنظيم وكيفية تجنيده عناصره، أن ليس جميع السوريين والعراقيين من أبناء المجتمعات المحلية الذين يحاربون إلى جانب «داعش» مؤمنًا بفكره؛ إذ نجح التنظيم في كسب دعم فئات من الفقراء إليه بسبب الحاجة الماليّة، وادّعائه أنّه قادر أيضًا على توفير الأمن، وقدرته على مواجهة الشيعة، وقلّة من هذه الفئات كانت مؤدلجة أو تأدلجت. وانضم بعضهم إلى «داعش» إعجابًا بأداء التنظيم القتالي ضد النظام في العراق، أو خوفًا منه بعد أن سيطر على مناطقهم، أو رغبةً في الحصول على راتب وسلاح، أو لأنّ بعضهم ينضم إلى القوي المسيطر بغض النظر عن هويته. ويضيف بعض الباحثين عناصر «جذب» أخرى، فكتب فواز جرجس أن «داعش» استخدم أيضًا الاستعباد الجنسي للإيزيديات في اجتذاب مقاتلين رجال إلى التنظيم[321]. وربما كان هذا عنصر «جذب» أيضًا، لكن من الواضح أنّ إعلان وجود التنظيم وتمكّنه من منطقة ما بإقامة الحدود، أو بتدشين أسواق للجواري والإماء، أو توزيع الغنائم على المقاتلين، كما يُهيّأ لهم أنها جرت في العصور الإسلامية الأولى، هو أيضًا هدفٌ في حدّ ذاته وليس أداة فحسب، ولا هو ورع أو تقوى أو إقامة لشرع الله، بل هو إظهار لهوية التنظيم، واستعراضه لإقامة شرع الله وتنفيذ أحكامه. فلا يتلخّص شرع الله في إقامة الحدود أو قطع الأيدي، فهذه لم يخترعها الإسلام، بل كانت قائمة منذ شريعة حمورابي، وفي الأعراف القبلية. ويحرص «داعش» على تطبيق الحدود، وتباهى بذلك، حتى يخال المرء أنّ تطبيق الحدود هو هدف في حدّ ذاته.

إنهم يبدون أكثر حرصًا على تقليد ما يعتبرونه سنّة النبي، وأكثر جزمًا في رفضهم التعايش مع «الكفّار» من «أهل الذمة» والشيعة. لكنّهم حين يلزم يبررون خروج المرأة من دون مُحرم لتلتحق بالجهاد، وخروج الشاب غير البالغ من دون إذن أهله، ويضفون شرعيّةً دينية على أمور لا يمكن أن يقبل بها المفكّرون السلفيون، ولا سيما مع التحاق النساء بما يعتبرونه ساحات الجهاد. إنهم في الحقيقة يقومون بعملية دعوة إلى العصيان على مبادئ أساسية في المجتمعات العربية، مثل طاعة الوالدين، من أجل الالتحاق بتنظيم يؤمن

بالطاعة وعدم قبول التعدد الداخلي بين الجماعة. وجرى توسيع تفسير الفتاوى بشأن جهاد دفع الصائل لاعتبار الأمة عمومًا معرّضة لتدخل خارجي، ومن هنا، فإن الجهاد فرض عيْن لا يُستأذَن فيه أحد، فلا يَستأذِن الشاب والديه، ولا حتى المرأة زوجها. خذ مثلًا كلام أحد منظّري تنظيم الدولة الذي يدعو شباب المسلمين وأصحاب الخبرات والكفاءات إلى الجهاد، مدعومة بفتوى تتيح ذلك من دون أخذ إذن الوالدين أو الزوج، بقوله «إن هذه قضية العصر، دولة الإسلام المنتظرة وفريضة الجهاد في سبيل الله، لا يستأذن فيها أحد لا أب ولا أم ولا شيخ ولا قائد ولا أمير، لأن فرض الله لا يُستأذَن به عبيد الله»، قال تعالى: (إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ) (البقرة: 166)»[322].

ليست الحدود هي ما يميّز الإسلام، فهي مربوطة بمقاصده. فشرع الله في النهاية ليس مجموعة قوانين وضعية. هذه مقولة قد يتفق معها جميع الحركات الإسلامية؛ ومع ذلك تقارب الشريعة في الجوهر كأنها مجموعة قوانين وضعية للتنفيذ. لكن الشريعة بالمعنى الواسع تعني الدين، وفي أساسه العبادات والقيم التي يجسّدها في تعاليمه، ما يعني أيضًا منح المؤمن القدرة على التمييز بين الحق والباطل في كل مرحلة تاريخيّة بحسب ظروفها، وهذا أساس كونية الدين. ولا يمكن أن تعني كونية الدين أو صلاحيته لكل زمان ومكان مجموعة تعليمات تطبّق بحذافيرها في كل وقت، فتطبيق قوانين عينية في كل زمان ومكان لا يجعل منها كونية، بل يجعلها قسرية مفروضة على الواقع، ويقلل من كونية الدين الذي تُطبّق باسمه. إن المقاصد والقيم الكونية هي التي تصلح لأن تشتق منها، أو بالاسترشاد بها، تعليمات كهذه وغيرها بحسب السياقات والظروف.

في هذه المرحلة التاريخية التي استنبطت فيها الإنسانية مفاهيم سيادة القانون والتربية والتعليم وعقوبات مختلفة للسارق والزاني والقاتل، أصبحت إقامة الحدود بهذا الشكل باطلةً، وفي الحقيقة مخالفةً لمقاصد الشريعة، ولروح شرع الله التي تتوخّى الرحمة والعدالة في الوقت ذاته. ومثلما تبنّى النبي محمد بعض أعراف مرحلته وتقاليدها وأحكامها في العقوبات وغيرها، وأبطل بعضها الآخر، يمكن أن يتبنّى الإنسان المؤمن في مرحلتنا إجراءات وأحكامًا وعقوبات توصّلت إليها الإنسانية في هذا العصر. لكن من الواضح أنّ «داعش» ربما يرغب في محاربة السرقة أو القتل أو الزنا، وهدفه الأول والرئيس هو إظهار تفرّده بين الحركات الإسلامية الأخرى، في صرامة التزامه بالشريعة، فهو الأشدّ التزامًا بشرع الله والأكثر مثابرة، وهو الذاهب حتى النهاية من دون حلول وسطى في كل ما يتعلّق بشرع الله واقتفاء أثر السلف الصالح. وهدفه الثاني إثبات أنّه الأكثر تمكّنًا في الأرض بقدرته على فرض أحكام الشريعة، حيث لا يصح لوم الآخرين له لأنه أعلن دولة قبل التمكّن من الأرض وممارسة السيادة، فالدليل على تمكّنه هو إقامته الحدود. والحجة هنا دائرية، فهو دولة إسلامية لأنه يقيم الحدود، ويقيم الحدود لأنه دولة إسلامية.

يورد الكاتبان مايكل ويس وحسن حسن وغيرهما شهادات عن الحياة في ظل «داعش»، ووصف الناس البسطاء عملية قيام تنظيم الدولة بإقناعهم أنّ جزءًا كبيرًا من ممارساتهم الدارجة في حياتهم اليومية هي بدع غير موجودة في الإسلام الأصلي، وأنّ ذلك جرى على أيدي ناس يحاربون النظام ويحاربون اللصوص في المناطق التي أصبحت مناطق فوضى في السنة الثالثة للثورة السورية، مثل دير الزور وغيرها[323]. وكان الكثير من الحديث مع الناس البسطاء لإقناعهم بسلوكٍ ما أو بموقفٍ ما يتم باستلال حديث نبوي أو قصة من السيرة النبوية مقتطعة من السياق ومن دون أي جهد في التفسير. فتبدو الأحاديث والسيَر مثل طُرف تروى، مع الفرق أنّ بطلها هو الرسول الذي يحبه الناس، فتمتاز من ثمّ عن الطُرف بقدرة إقناعية مختلفة تمامًا. وربما يكون هذا الجمع بين القتال ضد عصابات اللصوص والنظام، واستخدام الخطاب الديني والأحاديث النبوية مقنعًا لبعض البسطاء في البداية.

انشغل التنظيم بتفصيلات حياة الناس اليومية ومظهرهم الخارجي، وذلك لإثبات وجود نظام حكم إسلامي لم يجد له أركانًا خاصة تميزه غير التحريم والتحليل بالقوة، وإقامة الحدود وفرض المظاهر على الناس، مع أن الأمر يتعلق بمجتمعات إسلامية محافظة. كما لا يتعلق الأمر بفتح مكة أو القسطنطينية، بل باحتلال قرى وبلدات ومدنٍ يعيش فيها مسلمون محافظون اجتماعيًا في أغلبيتهم. كما انطبع حكم التنظيم التعسفي بطابع القائمين على إدارة حياة الناس اليومية، القيّمين على الحسبة وغيرها. وكان لتنوّع شخصياتهم وعقلياتهم ودرجات تعصّبهم المتفاوتة، والبلدان التي يتحدّرون منها، وانتمائهم القبلي، ودرجة فسادهم الشخصي وقابليتهم للارتشاء (وهذه القابلية حلّت محل التسامح في حالات عدة؛ إذ خففت من وطأة الإجراءات) دورٌ في تشكيل أمزجتهم لدى تعاملهم مع السكان وردات أفعالهم ودرجة الشدة وغير ذلك.

أولًا: جوانب اقتصادية

هيكلَ تنظيم الدولة الإسلامية مؤسساته كأنه دولة. وأكسبته الموارد النفطية التي استولى عليها وقدرته على التهريب، وفرض «الجمارك» والضرائب إمكان الاستمرار ورضًى شعبيًا موقتًا في بعض المناطق الريفية والعشائرية التي احتلها، على الرغم من صرامة تطبيق القوانين، نظرًا إلى عدم الاستقرار في المنطقة[324]. لكن التنظيم كان أكثر تساهلًا دينيًا في مناطق العشائر. ومسألة الرضى الشعبي هذه التي يستسهل باحثون مثل تشارلز ليستر التصريح بها فيها نظر. فثمة دلائل كثيرة على ضيق السكان بحكم «داعش» ونزوحهم من مناطقه عند وصوله ومحاولات هرب كثيرة بعد فرض سيطرته. لكن الناس كانوا مغلوبين على أمرهم بين النظامين القمعيين وميليشياته الطائفية في سورية والعراق، والفصائل المسلّحة المعارضة التي اختلط بعضها بأمراء الحرب والعناصر الجنائية التي عُدِم في ظلها الأمن والأمان. وكان العامل الرئيس للخضوع لـ «داعش» إما الخوف وإما فقدان الخيارات. صحيح أن التنظيم نجح في تزويد الناس بحاجاتهم الأساسية في البداية، وذلك في ظروف حرب وضيق يحتاج فيها الناس إلى من يقوم بذلك، لكن سرعان ما فقد التنظيم القدرة على التمدد والاستفادة (والإفادة إلى حد ما) من الغنائم مع بدء تعرّضه للهجوم بعد مرحلة من التساهل مع نشاطه بسبب التناقضات بين الأطراف التي يحاربها.

تصرّف تنظيم «داعش» في الموصل كما ظهر من وثيقة المدينة التي أعلنها في 13 حزيران/ يونيو 2014، ووعود دعاته، كأنّه يعود بالعراق إلى «خير القرون»، قرن النبوّة والخلافة الراشدة؛ وذلك في تأكيده ضرورة اتّباع الشريعة والتزام الفروض الدينية والصلوات وصلاة الجماعة في المسجد، والتزام النساء البيوت وعدم الخروج من دون محرم. وفتح باب التوبة للسنّة الذين اشتغلوا مع الحكومة، وطرد الكفّار (أي الشيعة) وقتل من قاوم منهم، وفتح باب الدخول إلى الإسلام الجديد للمسيحيين والإيزيديين، ووجود أسرى وسبايا من ديانات أخرى كالمسيحيين والإيزيديين المعروضين للبيع والاستثمار. رافق ذلك وجود وفرة كبيرة من السلع والأغذية، بما في ذلك اللحوم بأسعار رخيصة نسبيًّا، وذلك بسبب كثرة الغنائم المستولى عليها من المناطق السورية والعراقية[325]، ولوفرة اللحوم والإنتاج الحيواني والزراعي أصلًا.

أكد جميع الكتّاب الذين تناولوا الموضوع دقّة جمع الضرائب وغياب الفساد في منظومة الجباية، ونشوء بيروقراطية كاملة لجمع الأتاوى والجزية والزكوات والصدقات في الولايات المختلفة، خصوصًا في نينوى. وقدّم التنظيم في البداية بعض الخدمات مجانًا إلى السكان، في الرقة مثلًا، ثمّ بدأ بجباية رسوم في مقابلها في عام 2015، ولا سيما في مقابل التزويد بالكهرباء والماء، ومحاولة فرض تطبيق أحكام الشريعة وفرض مظاهر دينية على الناس، سواء في اللباس أو السلوك أو غيرهما، وتغيير مناهج التعليم بحذف كل ما يرونه لا

يتلاءم مع الدين الإسلامي، وأخيرًا محاولة التفاهم مع العشائر التي كانت متحالفة سابقًا مع نظام الأسد، بالترهيب أو الترغيب بالمال وتقديم المناصب.

قام التنظيم بمحاولات غاية في الجدّية لإصدار تشريعات على شكل أوامر وفتاوى لتنظيم الحياة اليومية والتجارة والاستهلاك ومنع التلاعب بأسعار الغذاء والدواء وحتى صيد السمك وسلامة بيئة الأنهار وأوقات الصلاة وغيرها. واستنتج أحد الباحثين من مراجعة وثائق التنظيم الإدارية منذ عام 2006، وصولًا إلى الخلافة، أن البنية الإدارية لحكم المناطق التي سيطر عليها ازدادت تركيبًا مع الوقت، وأن التنظيم لن ينهار من الداخل إذا لم توجّه إليه ضربة عسكرية، وخالف في ذلك الباحثين الذين يرون أن التنظيم غير قادر على الاستمرار اقتصاديًا على المدى البعيد، حيث قاد تحليل وثائق التنظيم، هذا الباحث، إلى الاعتقاد أن سلطة «داعش» قابلة للحياة اقتصاديًا على المدى البعيد[326]. ونحن لا نتّفق مع هذا الاستنتاج؛ إذ لا يمكن فصل الاقتصاد الداعشي عن التوسّع والتمدّد والسرقة والنهب والتهريب، ومن ثمّ المواجهة العسكرية خارجيًا، أي إنه لا يتوافر اقتصاد ذاتي يعيد إنتاج ذاته مستقلًا عن الغزو والتمدّد، باستثناء الوحدات الفلاحية الاقتصادية الصغيرة التي كانت موجودة قبل أن يسيطر وبقيت بمنأى عن تدخّله.

يتشابه التركيب الاقتصادي للتنظيم مع واقع النظام الاقتصادي للقبيلة البدوية التي تعيش في مجتمعات من قبائل بدوية وعلى تماس مع المجتمع الحضري، حيث إن المورد الأساسي لها يأتي من عملية الإنتاج في نطاق سيطرتها وهو محدود، ويبقيها على حافة الكفاف، أما المصدر الآخر فالغنائم من الغزو. وهذا باختصار يعني أن حالة الغزو أو الجهاد يجب أن تستمر، وفي حال عدم استمرارها تنضب مصادر حياة التنظيم. فهو يعتمد على انتزاع الفائض (أي ما هو فوق الكفاف) من خلال الغزو المتبادل بين القبائل أو الغزو بين البدو والمجتمعات الحضرية، ريفية أكانت أم مدينية.

قامت إدارة التنظيم للمناطق التي استولى عليها على استهلاك ثروات قائمة جاهزة من دون تخطيط جدي لإنتاج ثروات جديدة. وكان قبل استيلائه على مناطق واسعة من العراق يأخذ أتاوى على شكل زكاة من المقاولين الذين يعملون مع الحكومة أو مع الأميركيين بنسبة 25 في المئة من عقود المقاولات، وبذلك يكفّرون عن ذنب التعامل مع الأميركيين والسلطات الرسمية التابعة لهم[327]، وفي الوقت نفسه يموّلون التنظيم، لكن مع ذلك يُقدَّر أن في المرحلة الأولى بعد إعلان الدولة في عام 2006 لم يكن ممكنًا الاستغناء عن التمويل الآتي من الخارج، ولا سيما من قيادة تنظيم القاعدة. وبعد إعلان الخلافة والتوسّع في مناطق إنتاج النفط في سورية والعراق، قام تنظيم الدولة عمليًّا بنهب النفط وبيعه للشركات الخاصة عبر تركيا. وكانت سرقة النفط تجري من خط الأنابيب بالثقب والسحب قبل احتلال الآبار والمصافي بوقت طويل[328]. كما استولى التنظيم على البنك المركزي العراقي/ فرع الموصل وعلى مصرفي الرافدين والرشيد الرسميين في الموصل وتكريت والرمادي والفلوجة. وهناك من قدّر موجودات بنوك الموصل بنصف مليار دولار.

تنوّعت مصادر دخل التنظيم من بيع النفط عبر شركات تركية وكردية ورجال أعمال ومغامرين، بما في ذلك بيع الغاز للنظام السوري وتهريب الآثار والغنائم على أنواعها وفرض الرسوم والجمارك (الرسوم على الشاحنات والحافلات) والأتاوى وفديات المخطوفين التي لم يغطِّ الإعلام منها سوى خطف الأجانب، والتمويل من أموال الزكاة والتبرّعات. وازداد اعتماده على مصادر على حساب أخرى بحسب الظرف، فمع تضييق رقعة سيطرته على المناطق المنتجة للنفط بعد بدء قصف التحالف مناطق سيطرته، زاد اعتماده على الأتاوى والضرائب وتهريب الآثار[329].

ورث التنظيم مؤسسات الدولة العراقية في المناطق التي احتلها بكل ما تحويه من مقدّرات وخبرات

وكوادر. وتكرر المشهد في سورية مع فرق بسيط يتجلّى في آن مؤسسات الدولة التي تقدّم الخدمات الأساسية كانت تحت إشراف فصائل المعارضة، في حين كانت «المجالس المحليّة» تتولى تنظيم الحياة الإدارية بشكل مستقل داخل المدن والقرى الخارجة عن سيطرة النظام. وعلى الرغم من أن الحكومتين العراقيّة والسوريّة أبقتا على رواتب الموظفين من دون انقطاع في المناطق الخارجة عن سيطرتها، وعلى الرغم من حاجة التنظيم إلى استمرار عمل هذه المؤسسات، فإنّ الكوادر الفنية والتقنية والإدارية التابعة لهذه المؤسسات تعرّضت لمضايقات عناصر التنظيم وابتزازهم، شأنها في ذلك شأن المجالس المحليّة التي نشأت لسد فراغ غياب الدولة إداريًا. وأصدر تنظيم الدولة قرارات عدة تحظر على الموظفين السفر خارج مناطق التنظيم مع علمه بحاجتهم المادية إلى الرواتب التي تقدّمها الحكومة. من جهة أخرى، اشترط على المجالس المحليّة والمنظمات الإغاثية والجمعيات الخيرية، مشاركته نصف مدخولها من التبرعات والهبات الدولية لاستمرار عملها قبل أن يمنع نشاطها بشكل كامل، وينيط بمكتب «الخدمات الإسلامية» التابع له القيام بنشاط البلديات ليتفرّد وحده بجباية عوائد الخدمات الأساسية (الكهرباء، والمياه، والهاتف)[330].

على الرغم من السدود المائية الكبرى، إضافة إلى وجود مخزون كبير من النفط، فإن بعض المدن السورية، مثل الرقة ودير الزور، عانت انقطاع الكهرباء والمياه فترات طويلة، بسبب عجز مكتب «الخدمات الإسلامية» عن إصلاح الأعطال الفنية نتيجة نقص الكوادر وعدم اهتمام التنظيم بتوريد المعدّات اللازمة، مثل عنفات (توربينات) السدود أو المواد الموصلة للكهرباء[331]. مع ذلك، صدّر التنظيم عبر وسائل إعلامه صورة إيجابيّة عن نشاطه الإداري من خلال تصوير عناصره وهم ينظّفون الشوارع، أو يديرون الأفران ... إلخ. وكثيرًا ما تفاخر التنظيم بقدرته على فرض الأمن ومنع أعمال اللصوصية، مقارنة بما كان سائدًا في المناطق السورية الأخرى، سواء أكانت تلك الخاضعة لسيطرة النظام أم لسيطرة المعارضة[332]. لكن الإحساس العام بالخوف اجتاح الجميع من سطوة التنظيم وبطشه، ولا سيما بعد أن نشر مقارّه ضمن بيوت المدنيين ليتجنّب قصف التحالف الدولي. لم يكن هذا أمانًا ولا استقرارًا في الحقيقة.

بخلاف قطاع الزراعة الذي شهد أضرارًا كبيرة نتيجة السياسات الاجتماعية التقييدية التي اتّبعها التنظيم، وضمّه قسمًا لا يُستهان به من العاملين في الأرض إلى تشكيلاته المسلّحة بدخل أعلى مما تعطيه الأرض لهم في ضوء ارتفاع تكلفة مدخلات الإنتاج بشكل كبير، إضافة إلى عوامل أخرى، منها ندرة الأسمدة وقلّة البذور وارتفاع قيمتها تلقائيًا، تشير شهادات كثيرة إلى أن المناطق، ولا سيما تلك البعيدة نسبيًا عن جبهات القتال، شهدت تغيرات اقتصادية إيجابية نتيجة انفتاح الأسواق والتجارة على مناطق النظام السوري والعراق وتركيا من جهة، وعدم تدخّل تنظيم الدولة في العمل التجاري، مع حرصه على مكافحة الغش والاحتكار من جهة ثانية[333]. وتوافر بفضل هذه السياسة جميع السلع من دون انقطاع وبأسعار ثابتة ضمن المناطق الخاضعة لتنظيم الدولة، ولم تتأثر بظروف الحرب وتقلّباتها، مقارنةً بتلك التي يسيطر عليها النظام أو المعارضة. وكان قطاع البناء الأكثر نموًّا داخل مناطق التنظيم؛ إذ حاول الناس استغلال الفرصة القائمة للتوسّع في البناء ضمن الأراضي الزراعية وخارج مسطّحات البناء القانونية، وذلك في غياب الرادع القانوني. وانعكس ذلك إيجابيًا على سوق العمل لجهة توفير المزيد من الفرص للمتضررين من تراجع عائدات القطاع الزراعي. لكن آثاره كانت سلبية في القطاع الإنتاجي الزراعي. وعلى الرغم من توسّع حركة البناء، فإن تراجعات حادّة سُجّلت في حركة بيع العقارات نتيجة إغلاق التنظيم السجلات العقارية وحصر عمليات التوثيق في «المحاكم الإسلامية» التابعة له، ما دفع الناس إلى تقييد حركة البيع والشراء خشية على عقاراتهم في حال زوال التنظيم بعد انطلاق عمليات التحالف الدولي[334]. ويكشف ذلك عن أن ثقة الناس بدوام «داعش» كانت محدودة.

ثانيًا: كابوس الإملاءات على حياة الناس

انتشرت بشكلٍ واسع نشاطات دوريات الحسبة التي تُنفّذ أعمال الجلد والعقوبات المختلفة، مثل الصلب والرجم والرمي من البنايات المرتفعة في حالات ما سُمي عدم الالتزام بالشريعة. ومن اللافت استحواذ هاجس خاص قائم في حد ذاته بالمرأة على جماعات الحسبة ومسؤولي «داعش» عمومًا، وقضايا مثل التدخين واستخدام اليد اليسرى أم اليمنى وغير ذلك.

قام الدواعش في 16 تموز/ يوليو 2014 بوضع حرف النون على بيوت المسيحيين في مدينة الموصل كناية عن نصراني، بعدها نزح من بقي منهم في مدينة الموصل وبلدات سهل نينوى. ففي 6 آب/ أغسطس نزح المسيحيون من سهل نينوى إلى دهوك وأربيل، وغادرت آلاف العائلات المسيحية إلى تركيا ولبنان والأردن. وبلغ عدد النازحين المسيحيين من مدينة الموصل وبلدات سهل نينوى 19,325 عائلة. وفجّر «داعش» كنائس في الموصل وسهل نينوى، وجرّف القبور وأنزل الصلبان والتماثيل والأيقونات وحطّمها. ويمكن القول إنّ الموصل أُفرغت من المسيحيين بالكامل أوّل مرّة في تاريخها المديد منذ ما قبل الإسلام، بعد أن كانوا في إحصاء عام 1957 يمثّلون 12 في المئة من سكان المدينة[335]. وتجلت عقلية التنظيم المعادية للآخر المختلف، سواء أكان مسلمًا سنّيًا أم غير مسلم في الممارسات ضد الإيزيديين في العراق، التي حاول التنظيم من خلالها أن يستعيد تمييزات من عصر آخر بين مسلمين وأهل ذمة ومشركين من عبدة الأوثان، وأن يفرضها بالقوة على واقع البلدان العربية في هذا العصر. وكما في حالة إقامة الحدود بوصفها هدفًا قائمًا بذاته عند التنظيم لإظهار الشريعة وترهيب المجتمع، وليس بالضرورة لمكافحة الجريمة، كذلك بدا واضحًا أن تنظيم الدولة خطّط لسبي النساء الإيزيديات في سنجار مسبقًا كهدف قائم بذاته، لإظهار الشريعة (وكأن الشريعة تأمر بسبي النساء وبيعهن، وأن روما القديمة وفارس وغيرهما كانتا تطبّقان الشريعة عندما كانتا تسبيان النساء في الحروب) في تحدٍ ليس للعالم فحسب، بل لباقي الحركات الإسلامية، وحتى الأنظمة التي تزعم أنّها إسلامية.

ما عدا بعض المدن في العراق وسورية (الموصل، والرقة)، فإن البنيات الاجتماعية العشائرية والعشائرية الفلاحية المتوطنة حديثًا، بمعنى المستقرة حضريًا، كانت السائدة في أغلبية المناطق الخاضعة لسيطرة التنظيم، حيث يعيش السكان حياة بسيطة محافظة، لكنها غير منغلقة ولا تحتمل الفصل الكامل والقاطع بين الجنسين، فالمرأة تضطلع بدور أساسي في مجالات الحياة المختلفة، ولا سيما في مجال الحياة الاقتصادية والاجتماعية. لكن تنظيم الدولة المهووس بفرض ما يعتبره أحكام الشريعة ونمط الحياة الإسلامي كما يتخيّله، لم يعر هذه المسألة أي اهتمام حتى في الأرياف البعيدة والمناطق النائية. ففرض النقاب الأسود على جميع النساء تحت طائلة العقوبة، بل وحدد التنظيم شكل النقاب وطريقة ارتدائه[336].

مع أن الرجال أوفر حظًا في رؤية التنظيم للعالم، فذلك لم يحصّنهم من تدخّل عناصر التنظيم عبر «جهاز الحسبة» في إعادة تشكيل مظهرهم ولباسهم[337]. كانت سيارات الجهاز تطارد المخالفين في الأسواق والشوارع الرئيسة والأزقة، حتى غدا صوت فراملها إشارة دالّة على وجود عقاب توبيخي أو جسدي سوف يلحق بأحدهم نتيجة إخلاله بالتعليمات أو الأوامر[338]. أضف إلى ذلك، فرض التنظيم على عدد من المحال التجارية عرض «اللباس الأفغاني» من دون أن يفرض ارتداءه بالقوة، وهو ما جذب تدريجًا بعض اليافعين الميالين إلى التقليد، والانتهازيين الراغبين في التقرّب من التنظيم أو أحد عناصره إلى اتخاذه زيًّا[339].

باختصار، منح تنظيم الدولة ضبط المظهر الخارجي للخاضعين إلى سلطته أولوية كبيرة. وعلى الرغم من

إدراكه عدم اقتناع أغلبية الناس بما فرض عليهم من قوانين وأوامر تتعلق بهندامهم أو مظهرهم الخارجي، فإن التنظيم كان مهتمًّا بأن يُظهروا له الولاء حتى لو كان ولاء زائفًا أو ناتجًا من الخوف من العقوبة، ما يذكّر بمقولة الطاغية الروماني كاليغولا: «ليكرهوا شرط أن يطيعوا». وهي مقولة الفاتحين في القرون الوسطى بقبول الولاء في مقابل الطاعة، أي الخضوع. ويتشابه تنظيم الدولة في ذلك مع نهج الأنظمة الأكثر سلطوية، ومنها النظام السوري، في التعامل مع شعوبها؛ إذ تعتبر هذه الأنظمة النفاق والرياء في إظهار «الولاء» دليلًا على هيبة النظام والخوف منه[340].

منع التنظيم الاختلاط بين الرجال والنساء تحت طائلة العقوبة. الأمر الذي قلب الحياة الاجتماعية وتفاعلاتها رأسًا على عقب، وانعكس بتداعيات بالغة التأثير في عاداتهم الاجتماعية، ففي الأرياف السورية مثلًا، كانت أغلبية النساء، بمن فيهن المتعلّمات والموظفات في العمل الحكومي، يعملن في الزراعة أيضًا بعد العمل أو المواسم، ويشاركن في أعمالها المختلفة؛ غرس البذور، والتطعيم، والسقاية، والحصاد ... إلخ. وعندما فرض تنظيم الدولة النقاب الأسود ومنع الاختلاط تراجعت مشاركة المرأة في هذا العمل الإنتاجي، ما أدّى إلى تراجع عوائد المحاصيل الزراعية وساهم في انخفاض مستوى معيشة الأسر الفقيرة، ولا سيما تلك التي تعتمد على الزراعة حصريًا، وذلك لاضطرارها إلى توظيف عمال ذكور من خارجها للعناية بالحقول والأراضي بعد أن كانت الأسر بذكورها وإناثها تنجز هذه المهمة[341]. باختصار، تضرر قطاع الزراعة من السياسات الاجتماعية التي اتبعها تنظيم الدولة خلال أعوام حكمه، سواء في سورية أو في العراق.

كان الاختلاط هاجسًا يؤرق تنظيم الدولة بانتظام، حيث أجاز لدوريات «الحسبة» اقتحام البيوت وتفتيشها في حال الاشتباه في حصول هذا «الجرم». ووصل الأمر بالتنظيم إلى أن منع الاختلاط حتى في وسائل النقل العامة خلال السفر[342]. ومع أنه سمح في بعض الأحيان للذكور بالسفر إلى خارج مناطقه، فقد كان حازمًا في منع سفر المرأة أو مغادرتها تلك المناطق. واشترط وجود «محرم» للسماح لها بالتنقل والسفر داخل المناطق الخاضعة لسيطرته. وكانت كتائبه النسائية الأكثر تشددًا في ذلك. ونتيجة ذلك، تحوّل «تهريب البشر» إلى «مهنة» لبعض المهربين المتعاونين مع عناصر من التنظيم، الذين كانوا يحصلون على مبالغ كبيرة رشاوى لغض الطرف عن مغادرة بعض العائلات[343].

مسّ منع الاختلاط، إضافة إلى تحريم الأغاني والآلات الموسيقية بعادات اجتماعية قائمة وممارسة ضمن الحياة الريفية والمدينية. فالأعراس، التي كانت مناسبات اجتماعية تعزز من قيم التضامن والتكافل الاجتماعيين، اختفت تمامًا في ظل سلطة التنظيم ليُحرم السكان من وسائل الفرح والترفيه القليلة التي كانت متاحة، هذا عدا عن قيمتها الاجتماعيّة والمعنوية الكبيرة، ومساهمتها مع مناسبات احتفالية أخرى، مثل الأعياد، في مساعدة الناس على تحمّل مشقات الحياة. وبحكم غلبة الطابع العائلي/ العشائري في العراق وشمال شرق سورية، كانت الأعراس من أبرز فضاءات التعارف والزواج من خارج العائلة/ العشيرة، وهو ما انحسر تقريبًا خلال حكم التنظيم. فالنزوع إلى العزلة، والانكفاء في المنازل خوفًا من ارتكاب مخالفة تحتم العقاب، أدى إلى حصول زيادة ملحوظة في زواج الأقارب، ما سمح بعودة عادات قديمة كانت قد اندثرت منذ عقود مضت، لعل أبرزها «الزواج التبادلي»، حيث يتزوج المرء قريبته (ابنة عمه أو خاله)، ويزوّج أخته في المقابل إلى أحد أفراد عائلة زوجته[344].

كان لإلغاء «العزاء» ومجالسه في حالات الوفاة باعتبارها مخالفة للشريعة، تداعيات اجتماعية أهلية خطرة، حيث كان واجب العزاء الذي تدأب جميع العائلات على تأديته، ومنه في التقليد الشعبي في الجزيرة

الفراتية ما يستمر حتى إلى ستة شهور، مناسبة للتعاضد الاجتماعي الحقيقي وإعادة إنتاج الجماعة وتعزيز أواصر المودّة والمحبة بين الناس عبر مواساة ذوي الفقيد والتخفيف عنهم، ومساعدتهم ماديًا، خصوصًا الفقراء منهم، وتحمّل بعض الأعباء المنزلية عوضًا عنهم في فترة العزاء، مثل تقديم الطعام أو الطبخ وغير ذلك. وكانت عادات العزاء وما يرافقه من تقارب ومودّة بين الناس فرصة لإنهاء النزاعات العشائرية الطارئة وفضّ الخصومات العائلية، وهذا ما تلاشى نهائيًا خلال حكم التنظيم.

بإلغاء الاحتفال بالزفاف وطقوس العزاء وغيرهما، تعامل التنظيم مع المجتمعات المحلية في المناطق الخاضعة لسيطرته، التي كانت تُدرَس بوصفها مجتمعات متشابكة عضويًا واجتماعيًا، كأنها مجتمعات افتراضية لا روابط اجتماعية بين سكانها، وذلك من دون اكتساب حسنات مجتمع المدينة. وهكذا أنتج تنظيم الدولة عكس ما توصف به المجتمعات الأهلية الإسلامية القديمة، إحدى أسوأ السلبيات المرافقة لنشوء المجتمعات الحديثة، أي التذرير والعزلة، من دون الحداثة ذاتها.

فاقم قرار التنظيم بمنع التدخين هذه العزلة الاجتماعية للسكان، حيث ساهم تشدّده في منع هذه العادة، إضافة إلى إلغائه بعض وسائل الترفيه (ورق اللعب، والنرد، والأغاني، والقنوات التلفزيونية)، في إقفال كثير من المقاهي الشعبية نتيجة تراجع عوائدها المالية؛ ومن ثم، افتقدت المجتمعات المحلية العراقية والسورية فضاءً اجتماعيًا مهمًا لتبادل الآراء والنقاش في الشؤون الخاصة والعامة[345]. وما ينطبق على المقاهي، ينطبق أيضًا على أماكن تجمّع أخرى كانت تؤدي دورًا اجتماعيًا محوريًا في المراكز المدينية، مثل المكتبة والمسرح والسينما حيث أُلغيت، وتحولت أغلبيتها إلى مقار عسكريّة للتنظيم.

أدى قرار منع التدخين وإنزال عقوبات شديدة بالمدخنين إلى تراجع التدخين علانية[346]، لكنه استمر، بل ازداد، سرًا في ظروف العزلة والاعتكاف في المنازل. واستغل بعض عناصر التنظيم قانون المنع، وتحوّل بعضهم إلى «مهرّبين» وموردّين للسجائر، يوزّعونها على تجار تجزئة لبيعها للمستهلك سرًا مع ضمانات بتوفير حماية تضمن لهم عدم الملاحقة من جهاز الحسبة[347]. واستغل عناصر التنظيم قانون التدخين لمآرب أخرى، منها الانتقام ممن لا يعجبهم بتلفيق تهمة سريعة، لا تحتاج إلى شهود، أو للظهور بمظهر صاحب الشأن أو السلطة الذي يمتلك القدرة على العفو عن الآخرين[348].

بمقدار ما سعى تنظيم الدولة لتثبيت هيبته في نظر المحكومين، فإن أحد أبرز مرامي نهجه التقييدي المتشدد كان إنتاج مسلمين ذوي أذواق وهوية ثقافية تتقبّله وتنسجم مع أفكاره وممارساته. فعلى سبيل المثال، استبدل التنظيم الأغاني التراثية والشعبية والدينية المتجذّرة في ثقافة محكوميه ووجدانهم بأغانٍ أخرى لها نمط خاص يُمجّد الشجاعة والإقدام والاستشهاد والبطش وإراقة الدماء وذبح الكافرين المخالفين أو المجادلين بشرعية قيام «دولة الإسلام». وأنتج خلال أعوام حكمه مجموعة من الأغاني والأناشيد الجهادية، وعمل على تعميمها على الجمهور بأدوات ناعمة وخشنة حتى بدأت تلقى رواجًا لدى اليافعين والمراهقين والأطفال الذين يسمعونها ولا يسمعون شيئًا سواها[349]، ومنها «دولة الإسلام قامت رغم أنف الحاقدين»، «وين رشاشي»، و«صليل الصوارم» ... إلخ[350]. واشتهر اهتمام تنظيم الدولة بالإنتاج المرئي وما يعرف بـ «الفيديو كليب» عبر استخدام تقنيات إخراجية احترافية مأخوذة من عالم سينما الخيال العلمي والأفلام البوليسية وموسيقاها التصويرية؛ إذ كان يحرص التنظيم على أن تكون فيديوهاته شبيهة بأفلام الحركة والقتال (Action). وعادة ما كان يضمّنها مقاطع من معاركه تظهر تفجير دبابة أو مواجهة مباشرة بالرصاص الحي، أو مطاردة قتالية بالأسلوب الهوليوودي، ويقدمها إلى المتلقيّ الخارجي عبر وسائل التواصل الاجتماعي والداخلي من خلال عروض الساحات. فبعد أن ألغى التنظيم المناسبات الاجتماعية كلها والمرافق

والأماكن التي تجمع الناس، خصص الساحات العامة لتكون نقاط تجمع جديدة تحت إشرافه، وحوّلها إلى قاعات عرض مفتوحة توضع فيها شاشة عملاقة مع مكبرات صوتية للفت انتباه المارّة واستقطابهم للمشاركة. وخلال العروض، كان التنظيم يقدم العصير وبعض المأكولات الخفيفة لاجتذاب الناس، خصوصًا اليافعين منهم[351]. أضف إلى ذلك أن التنظيم كان يكثر من عقد الاجتماعات في الساحات العامة ويدعو إليها عموم الناس للاستماع إلى خطاب عن أخباره وفتوحاته وقوانينه الجديدة. كما دعي الجمهور لمشاهدة العقوبات التي ينزلها بالناس بحسب «الجنايات» التي يوجّهها إليهم؛ الإعدام بالسيف، والرمي بالرصاص، والرمي من شاهق، وقطع اليد، والصلب، والجر بالسيارات، والأقفاص ... إلخ. تجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المشاهد كان لها تأثير سيكولوجي بالغ الخطورة في تكوين الاتجاهات السلوكية. وبكلمات أكثر تفصيلًا، كان الناس في أغلبيتهم يتجنبون رؤية المشاهد المذكورة التي كانت تثير نفورهم وخوفهم من وحشية التنظيم. لكن مع مرور الزمن والتكرار، اعتادها بعضهم، بل إن منهم، خصوصًا الشباب الذين أصبحوا في عمر المراهقة في ظل التنظيم، من باتوا يهلّلون بالصيحات عند تنفيذها، ويتشوّقون لرؤيتها، ويعدّونها رمزًا للقوة والصلابة. وهذا بالضبط ما كان التنظيم يرغب في الوصول إليه.

ساهمت العقوبات السابقة في إحداث شرخ مجتمعي وانقسام أسري لكونها، خصوصًا عقوبة الإعدام[352]، تُنفذ بوجود شاهدين يحلفان اليمين علنًا لتثبيت الجرم، ما أوجد ضغائن وأحقادًا بين العائلات، وأحيانًا بين العشائر. وفي هذه النقطة، لعب تنظيم الدولة على التناقضات الاجتماعية داخل المجتمعات المحلية التي يحكمها، حيث كان يختار منفّذ العقوبة من العائلة أو العشيرة ذاتها التي ينتسب إليها «المدان»، فتنقسم في ما بينها. وفي أحيان أخرى، كان التنظيم يختار المنفذ من عائلة/ عشيرة على خصام قديم مع عائلة «المُدان» حتى يعمّق الشرخ بين المتخاصمين ويدفعهم إلى الدخول في التنظيم بحثًا عن القوة والسطوة أو الانتقام، أو الحماية. وخلّفت هذه السياسات جروحًا مزمنة لا تندمل بسهولة. ولعل ازدياد حوادث «الثأر» وجرائمه في العراق وشمال شرق سورية، يُعدّ أمثلة شارحة النتائج الكارثية للنهج السابق[353].

دأب التنظيم على إضعاف الرابطة العشائرية عبر طرائق مختلفة، كان أبرزها استقطاب مقاتلين من أفرادها وتجنيدهم، ومن ثم إخضاعهم لدورات شرعية تؤكد مبدأ «الولاء والبراء» قبل إعطائهم مميزات اجتماعية ليشكلوا موازنًا أو مقابلًا للشيوخ التقليديين الذين يتحفظون أو يرفضون مبايعة التنظيم[354]. وعلى الرغم من مسايرة التنظيم في البداية بعض قادة العشائر انتهازيًا، واستغلاله خلافاتهم وخصوماتهم، فإنه بحسب فهم التنظيم تطلّب مبدأ «الولاء والبراء» الولاء المطلق له والبراء من جميع المؤسسات الاجتماعية الأخرى أيضًا، بما في ذلك العشيرة. وسجلت حالات عدة لعناصر من التنظيم قاموا بقتل المخالفين من أهلهم أو أبناء عشيرتهم تأكيدًا لهذا المبدأ. وكثيرًا ما كان التنظيم يتفاخر بذلك، مدّعيًا أنه أعز «الشريعة» إلى درجة أن يقتل الابن أباه إذا خالف «شرع الله»[355]، وذلك على نهج الحركات الشمولية، مثل النازية والشيوعية في عهد ستالين، حيث تطلّب الولاء للحزب أو القائد التجسس على الأهل والوشاية بهم.

ثالثًا: «الثورة الثقافية» والمحاولة الفاشلة لإنتاج «المسلم الجديد»

عكف التنظيم بعد ضمان سيطرته الأمنية، وفرض قوانينه الناظمة للحياة الاجتماعية على الاستفراد بقنوات التواصل الديني مع المجتمع، أو الاستئثار بها. وبالنظر إلى دور المسجد دينيًا واجتماعيًا وأهميته، كان أئمة المساجد من أوائل المستهدفين بذرائع مختلفة، من قبيل: «أنهم على ضلال»، وأنهم يمثّلون إرث الأنظمة

الكافرة «العلمانية».

عمل التنظيم أيضًا على محاولة تدجين هؤلاء الأئمة، وضغط عليهم بمحاولة الحط من شأنهم مجتمعيًا لإبعاد الناس عنهم، وضيّق عليهم في أرزاقهم، لدفعهم إلى الهجرة إلى خارج مناطقه، أو في سبيل مبايعته والاعتراف بضلالاتهم السابقة مع خضوعهم لدورات شرعية يتعلّمون فيها «صحيح الدين دون تحريف أو تأويل»، والالتزام بالتعليمات والتوجيهات التي يُصدرها هو، ومن ضمنها الابتعاد عن الفتوى في ما يستشكل على الناس، وحصر ذلك بشرعييه أو بمحاكمه الشرعية.

أقدم التنظيم على قتل كثير من المشايخ المخالفين له ممن يحظون بمكانة لدى العامة. وكان شيوخ الصوفيّة في قائمة المستهدفين باعتبارهم الأكثر ابتداعًا؛ إذ سُجّلت حالات كثيرة عمد فيها تنظيم الدولة إلى تصفية هؤلاء الشيوخ، بمن فيهم كبار السن بتهمة السحر والشعوذة، عدا تدمير جميع الزوايا والتكايا والمشاهد التي تمثّل ركنًا رئيسًا في التديّن الطقوسي الشعبي. ولم يقتصر الأمر على مشايخ الصوفية، بل تعدّاه إلى آخرين من اتجاهات ومدارس أخرى، يحظون باحترام الناس ومتابعتهم. وتُعدّ قصة الشيخ عثمان النجرس في مدينة العشارة أحد الأمثلة الشارحة لنهج التنظيم الاستئصالي، حيث اعتُقل في اليوم الأول من سيطرة التنظيم على مدينة العشارة في دير الزور لتختفي آثاره بعد ذلك مدة ثلاثة أشهر، إلى أن أُبلغ ذووه بوفاته في السجن، وبراءته من التهم الموجّهة إليه[356].

بعد أن احتكر تنظيم الدولة منابر المساجد وغيرها من المنابر والدورات والدروس الدينية، بدأ بما أطلق عليه المحليون عملية «غسل الأدمغة» من خلال التركيز على المسائل الدينية التي تخدم أيديولوجيته وأفكاره؛ مثل تحريم الاختلاط وفرض النقاب والجهاد ضد الكفّار وقتل المرتدّ والمتعاون مع المرتدّين (الجيش الحر) وأهمية الشهادة والاستشهاد وطاعة ولي الأمر. وبخلاف غيره من الجماعات الجهاديّة، لم يُعنَ تنظيم الدولة بتأهيل قُضاته أو تدريب عناصره على التفقه في الدين ومعرفة تشعّباته المختلفة، بل قيّد ذلك إلى درجة كبيرة بمبرر أن «الحلال بيّن والحرام بيّن».

أثّر هذا النهج تدريجًا لجهة تسليم كثير من الناس الخاضعين لسلطة التنظيم بالواقع القائم وعدم مقاومة تعليماته خوفًا من العواقب، وذلك بخلاف ما كان يحصل في الأشهر الأولى من دخول التنظيم إلى مناطقهم. وكانت المرأة الخاسر الأكبر مجتمعيًا، لأنها كانت مادّة الخطاب الديني السلوكي للتنظيم وموضوعه، ما أدّى إلى زيادة التمييز ضدها، والتقليل من مكانتها مجتمعيًا، وارتفاع العنف الأسري ضدها[357].

وكان اليافعون الضحية الثانية للخطاب الديني، بوصفه موجّهًا إليهم أساسًا، حيث كان يحثّهم على العلوم الشرعيّة دون غيرها بوصفها «صلاح للعبد في الدنيا، وخلاص في الآخرة». الأمر الذي فاقم من ظاهرة «التسرّب من التعليم» الموجودة أصلًا، وساهم في تسريع وتيرة تجنيد الأطفال في صفوفه. وفي حقيقة الأمر، ركّز تنظيم الدولة على اجتذاب الصبية مقارنة بغيرهم من الفئات العمرية الأخرى. ويُعزى ذلك إلى مجموعة من الأسباب منها؛ 1. قابليتهم لتشرّب أفكار التنظيم مقارنة بالأكبر سنًا الذين قد تكون لديهم أفكار دينية أو غير دينية راسخة، 2. اختراق المجتمع من خلالهم عبر استخدامهم للتجسس والمراقبة المجتمعية، 3. سهولة إقناع اليافعين منهم بتنفيذ العمليات الانتحارية من دون أن يترتب على ذلك تركة اجتماعية كالأرامل والأيتام. وزاد التنظيم من اعتماده على الصبية اليافعين في عملياته العسكرية بالتزامن مع زيادة الخسائر البشرية في صفوفه نتيجة المعارك وغارات التحالف الدولي.

اتبع التنظيم أيضًا طرائق مختلفة لجذب الشباب واستمالتهم، حيث ركّز عناصر الدعوة الذين يعرفون محليًا بـ «أصحاب الوجوه المبتسمة» (تمييزًا لهم من جهاز الحسبة «أصحاب الوجوه المتجهّمة») في عملهم

الميداني على الأطفال واليافعين قبل أي شريحة أخرى، ففي مقابل الخشونة والصرامة التي يُبديها تنظيم الدولة مع الكبار، يميل التنظيم إلى اكتساب محبّة الأطفال وإعجابهم به قبل ضمهم إليه وتجنيدهم في صفوفه[358].

أضف إلى ذلك، كان التنظيم يضيّق الخناق على الجمعيات الخيرية التي تُعنى بالأطفال اليتامى أكانوا ذكورًا أم إناثًا؛ إذ كان يستغل الذكور في العمليات الحربية، في حين يوظّف الإناث ضمن «عسسه النسائي»، أو يزوّجهن بعناصره من «المهاجرين». وأوجد الزواج من «المهاجرين» مشكلات اجتماعية كبيرة في سورية، فهؤلاء غالبًا ما يُقتلون في المعارك أو يهاجرون للقتال في منطقة أخرى، أو يغادرون المنطقة بعد هزيمتهم أمام خصومهم تاركين وراءهم «مطلّقات» أو «أرامل» لا يملكن إلا أوراق «عقود زواج» كتبت على عجل لرجال مجهولي النسب والهويّة، يعرفون بألقاب من قبيل أبي عبادة الليبي وأبي عكرمة الجزراوي وأبي سليمان المهاجر وأبي طلحة الأنصاري. وبحسب شهادات مختلفة، فإن عوامل مثل ضغط الحاجة وفقدان المعيل ومآسي التجارب السابقة، إضافة إلى نبذ المجتمع لهن، دفعت عددًا من هؤلاء النسوة في ما بعد إلى الاضطرار إلى العمل ضمن شبكات دعارة منظمة داخل سورية وخارجها، أو التخلّص من أطفالهن بتركهم أو إيداعهم لدى الجمعيات الخيرية أو المساجد. وهذه من الجروح الشخصية والمجتمعية الكثيرة التي خلّفتها تجربة التنظيم، والتي لن تندمل خلال فترة قصيرة، وقد يكون لها بالغ الأثر في المستقبل[359].

افتتح التنظيم ثورته الثقافية انطلاقًا من قطاع التعليم، بدءًا بالأساتذة والمعلمين، حيث فرض على الراغبين في الاحتفاظ بوظائفهم الاستتابة والخضوع لدورات شرعية قبل مزاولة مهنة التعليم[360]. كما فصل التنظيم بين النساء والرجال، ومنع المعلمات من تعليم الذكور، والمعلمين الذكور من تعليم الإناث، الأمر الذي أدّى إلى حرمانهن من التعليم لعدم وجود كوادر نسائية في مختلف المقررات قادرة على ملء الفراغ الذي أحدثه قرار التنظيم بمنع المعلمين الذكور من تعليم الإناث[361]. وبعد إلغاء إلزامية التعليم في المرحلة الأساسية، حذف التنظيم بعض المقررات أو المساقات المدرسية، مثل الفلسفة والتربية القومية، بمبرر «تعارضها مع الدين». وشمل الحذف مادة التربية الإسلامية بذريعة أنها من «إرث الأنظمة العلمانية والطائفية الكافرة»، واستبدلها بمادة التربية الجهادية. كما ألغى مواد التربية الفنية والموسيقية والرياضية تحت ذرائع ومبررات دينية أيضًا، وعوّضها بدورات شرعية داخل المدارس[362]. وحذف التنظيم مادة التربية الإسلامية، لكنه استحدث مواد من قبيل «العقيدة» و«الحديث النبوي» و«السياسة الشرعية»، واستبدل مادة التربية الرياضية بمادة «الإعداد البدني»[363].

قام التعليم على عملية غسل دماغ الناشئة، وذلك ليس لنشر الثقافة الدينية السلفية فحسب، بل أيضًا بغرض تجنيدهم للقتال وحتى للعمليات الانتحارية في المستقبل. وفي مطلع عام 2015، فرض تنظيم الدولة مناهجه التعليمية الجديدة، وشدّد على ضرورة تقيّد المعلمين بها. وأُدمجت في هذه المناهج مقرّرات جديدة بمسمّيات دينية مختلفة، وحُذفت منها أغلبية الصور التي قد توحي بوجود اختلاط بين الجنسين أو سفور أو ما يمكن أن يخالف منهج التنظيم وسياساته التقييدية اجتماعيًا. كما أصدر «ديوان التعليم» تعليمات للأساتذة تنبّههم إلى ضرورة إلحاق عبارة «بإذن الله» في جميع التجارب العلمية ضمن مادتي الفيزياء والكيمياء[364]، واقتصرت الأمثلة في مقرر اللغة العربية على الآيات القرآنيّة والأحاديث النبوية وحذف جميع القصائد «الوثنية»؛ إذ كان تنظيم الدولة يشير إلى أي شيء خارج حدود دولته بـ «العالم الوثني». وفي المحصلة، خلّف تدخله في قطاع التعليم نتائج كارثية لجهة تراجع المستوى التعليمي على الصعد كلها، بما في ذلك عزوف كثير من العائلات عن إرسال أبنائها وبناتها إلى المدارس خشية خسارة أطفالهم بتعريضهم لدعاية التنظيم المكثفة في المدارس، والمهتمة بالأطفال على نحو خاص[365].

تعرّض التعليم العالي في مناطق التنظيم إلى التجريف أيضًا، فإضافة إلى هجرة أساتذة الجامعات ونقص الكوادر، تعمّد التنظيم إلغاء مختلف تخصصات العلوم الإنسانيّة أو إهمالها إلى درجة إقفال كثير من التخصصات. ولم يكن حال العلوم التطبيقية أفضل، وإن استمرت كليات صغيرة تعمل بشكل متقطع نتيجة مضايقات عناصر التنظيم للطلاب وأعضاء الهيئات التدريسية والإدارية، واتخاذ الجامعات والمعاهد مقارّ عسكرية لتجنب قصف التحالف. في ضوء ذلك، اهتم التنظيم بالعلوم الطبية فحسب، وذلك نتيجة الحاجة العملية إليها ونقص الكوادر وهجرة العاملين في هذا المجال إلى خارج مناطق التنظيم بعد إيقاف برامج الدعم التي كانت تموّلها المنظمات الإنسانية الدوليّة. لذلك، افتتح تنظيم الدولة كليّةً للطب في الرقة في عام 2015، حيث يحق لمن حصل على معدل 80 في المئة في الثانوية العامة دخولها. كما خفّض أمد الدراسة من ست سنوات إلى ثلاث[366]. لكن استجابة الطلاب كانت محدودة واقتصرت على عائلات تنظيم الدولة أو أنصاره، في حين أحجم الطلاب الآخرون عن المخاطرة بمستقبلهم لقناعتهم بزوال التنظيم، هذا علاوة على التساؤلات عن جدوى التحصيل العلمي تحت إشراف تنظيم لا يعترف إلا بالعلوم الشرعية[367]. وفي الموصل قرّر ديوان التعليم في الدولة الإسلامية إلغاء الكليات والأقسام غير الشرعيّة في الجامعة، ومن ضمنها كليات الحقوق والعلوم السياسيّة والفنون الجميلة والآثار والتربية الرياضية وقسم الفلسفة وإدارة المؤسّسات السياحيّة والفندقيّة والديمقراطية والثقافة والحريات والحقوق والرواية والمسرحية في أقسام اللغتين الإنكليزية والفرنسية. كما توقّف تعليم مادة الاقتصاد القائمة بحجة أنها تنص على الاقتصاد الربوي ومبادئ الوطنية والقومية وغيرها. أمّا موظفو الدولة، خصوصًا في الدوائر غير السياسية، فاستمروا في العمل كالعادة ولم يعكّر صفو حياتهم سوى قرار قطع تحويل الرواتب الذي اتخذته الحكومة العراقية في أيلول/ سبتمبر 2015، وأصبح دفع الرواتب عبئًا باهظًا على «داعش»[368].

أكثر من ذلك، استولى تنظيم الدولة على معظم المراكز الثقافية والمكتبات العامة، وحوّلها إلى مقارّ لجنوده، وقام بإحراق الكتب الموجودة فيها أو إتلافها، واستبدلها بمكتبات جديدة تحتوي على كتب الفقه والتفسير، خصوصًا كتب ابن تيمية وابن القيم الجوزية وابن الجوزي، وفتحها أمام العموم للمطالعة والاستعارة. كما أقام مراكز تجارية لبيع البخور والمساويك والعباءات ... إلخ[369].

وأفرغ تنظيم الدولة المتاحف بعد نهبها وتهريب معظم الآثار الموجودة فيها إلى الخارج، ودمّر التماثيل والمسارح القديمة، كما جرى في مدينة نمرود الموصل وفي مدينة تدمر في البادية السورية بمبرر أنها «أصنام» كانت تُعبد من دون الله، ليدمر بذلك بعض أبرز الشواهد المتبقية على الحضارات الإنسانية المتعاقبة التي عاشت في منطقة بلاد الشام وما بين النهرين.

على الرغم من إحكام التنظيم سيطرته على مختلف نواحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية مع وجود نزوع شعبي إلى تجنّب مواجهته بسبب وحشية ردات فعله، فإن أشكالًا مختلفة من المقاومة الشعبية الرافضة لتدخل التنظيم في تفصيلات الحياة اليومية برزت؛ إذ تكرّرت المشادات اليومية والشجارات بين الأهالي وعناصر التنظيم، التي كانت تتطوّر أحيانًا إلى هبّة شعبية احتجاجية محدودة في بعض القرى أو الأحياء الضيقة. وكانت المقاومة النسائية الأكثر تكرارًا نتيجة إحجام عناصر التنظيم عن اعتقالهن أو معاقبتهن علنًا خشية حدوث ردة فعل مجتمعية كبيرة يصعب احتواؤها من دون خسائر بشرية كبيرة. في ضوء ذلك، سجّلت حالات عدة انفجرت فيها النساء وكبار السن غضبًا ضد الاعتداءات اللفظية والسلوكية التي مارسها عناصر التنظيم ضدهم بمبرر مخالفة القوانين[370].

على صعيد متصل، مثّلت حرب الجدران إحدى أبرز الصور الناصعة للمقاومة الشعبية ضد التنظيم.

فاهتمام الأخير بالصورة لم يقتصر على الفيديوهات التحفيزية أو القتالية، بل صبغ جدران المؤسسات والمدارس بالسواد، وملأ الطرق بلافتات وكتابات وشعارات تتماشى مع أفكاره، من قبيل «وقرن في بيوتكن»، «فكّوا العاني»، «معًا نرعى شجرة الخلافة»، «باقية وتتمدد». وفي الضد من ذلك، كانت تظهر على الجدران، في مناطق حكم التنظيم في سورية، شعارات مثل «الثورة مستمرة»، «فانية وتتقلّص»، «الله محيي الجيش الحر» ... إلخ.

كما برزت منذ منتصف عام 2016 ظاهرة الاغتيالات المجهولة التي كانت تُنفّذ على حواجز تنظيم الدولة ومقارّه في أطراف المدن أو القرى البعيدة، بينما كان التنظيم ينسب هذه العمليات إلى النظام السوري، أو استخبارات أجنبية. وعلى الرغم من إعلاناته المتكررة عن الإيقاع بالفاعلين وتوقيف شبكات تخابر، وعلى الرغم من إصداره قوانين تمنع الأهالي من امتلاك السلاح، فإن هذه العمليات استمرت بوتيرة متسارعة، مدلّلة على وجود مقاومة شعبية مسلّحة ضد التنظيم. لكن هذه المقاومة كانت أشبه بردّات فعل على سياسات التنظيم من خلال الاستفراد بعناصره وقتلهم[371]. وعلى الرغم من إزالة الحدود بين سورية والعراق، ودمج بعض المدن العراقية والسورية في تقسيم إداري موحد، وتسهيل حركة الأفراد والسلع بين البلدين، إضافة إلى التقارب العشائري والقبلي، فإن المواطنين في كلا البلدين، لم يتجاوبوا مع دعاية التنظيم عن «الانصهار» ضمن خلافته، وبقيت الرابطة الوطنية وحتى المحلّية العشائرية أقوى من محاولات الصهر والدمج القسري على أساس ديني. لكن المقاومة الأهم كانت مقاومة غسل الأدمغة، ورفض تقبّل أفكار ممارسات التنظيم، حتى من الناس الذين سلّموا بسلطته، فضلًا عن فهمه الإسلام الذي يتناقض مع تديّن الناس.

(320) للتوسع يُنظر: كلمة أبي محمد العدناني «عذرًا أمير القاعدة»، يوتيوب، 21/10/2014، شوهد في 25/7/2017، في: https://goo.gl/dUcq1Z

(321) فواز جرجس، (داعش) إلى أين؟ **جهاديو ما بعد القاعدة**، ترجمة محمد شيّا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 41.

(322) عثمان بن عبد الرحمن التميمي، **إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام: بحث في نشأة دولة العراق الإسلامية ودوافع إقامتها وارتباطها بمآلات المسيرة الجهادية وأدوارها السياسية المهمة** ([د. م.]: وزارة الهيئات الشرعية في دولة العراق الإسلامية؛ مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي، [د. ت.])، ص 83.

(323) Michael Weiss and Hassan Hassan, ISIS*:* Inside the Army of Terror (New York: Regan Arts, 2015), pp. 155-156.

(324) Ibid., p. 28.

(325) فالح عبد الجبار، **دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي، («داعش» والمجتمع المحلي في العراق)** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 170-171.

(326) من أكثر من كتب عن نظام الإدارة والحوكمة لدى «داعش» بالتفصيل أيمن جواد التميمي، في أكثر من بحث، كما ترجم عددًا كبيرًا من أوامر تنظيم الدولة الإدارية المنوّعة، ويمكن الاطّلاع عليها كلها في مدوّنته: Aymenn Jawad Al-Tamimi's Blog, «Archive of Islamic State Administrative Documents,» 27/1/2015, accessed on 14/8/2018, at: https://goo.gl/BDxRPC;

يُنظر أيضًا: Aymenn al-Tamimi, «The Evolution in Islamic State Administration: The Documentary Evidence,» *Perspectives on Terrorism*, vol. 9, no. 4 (2015), accessed on 14/8/2018, at: https://goo.gl/4XjNMr

(327) يُنظر: دلوفان برواري وكورال نوري، «'القاعدة' يجبي 5 ملايين دولار شهريًا من الموصل ودوائر الدولة تُسهّل»، **الحياة**، 6/7/2012، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/yxasbG. ويكشف هذا التحقيق أن حتى مؤسسات الدولة في الموصل والشركات الكبرى (شركات الاتصالات مثلًا) كانت تدفع الأتاوى الشهرية لتنظيم الدولة منذ نشوئه في عام 2006، وليس في مرحلة أبي بكر البغدادي فحسب. وكانت الجباية في حالة القطاع الخاص، مثل المحالّ التجارية والعيادات، تجري شهريًا.

(328) عبد الجبار، ص 212.

(329) يجد القارئ في ما يلي سلسلة من المقالات والتحقيقات التي نُشرت في صحيفة **العربي الجديد** من مراسليها في العراق وسورية حول مسألة التمويل على مدى ثلاثة أعوام، يمكن من خلالها رسم صورة لتطور التمويل والمعلومات عنه، مع تأكيد أن مصدرًا صحافيًا، وإن كان رصينًا ومهنيًا، في النهاية يتضمن تقديرات وليس معلومات دقيقة

بالضرورة: أحمد النعيمي، «12 مصدرًا لتمويل 'داعش' ... بعيدًا عن النفط»، **العربي الجديد**، 20/3/2017، شوهد في 14/8/2018، في: http://bit.ly/2Ofu6wV؛ علي الحسيني، «العراق: سحب الاعتماد من شركتين ماليتين لعلاقتهما بـ 'داعش'»، **العربي الجديد**، 15/2/2017، شوهد في 14/8/2018، في: http://bit.ly/2Ofk3Il؛ عدنان عبد الرزاق، «نظام الأسد يشتري نفطًا من الأكراد ويدفع رسومًا لـ 'داعش'»، **العربي الجديد**، 6/12/2016، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2AKLkQX؛ عبسي سميسم وفارس كريم، «موارد 'داعش' غير النفطية ... استنزاف رعايا 'الدولة' يملأ خزائن التنظيم»، **العربي الجديد**، 2/7/2016، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2OKl0JI؛ سلام السعدي وسلام زيدان، «'داعش' يتخطّى النفط: ثروة من الصوامع والضرائب والمخدرات»، **العربي الجديد**، 7/12/2015، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2ASvdkC؛ منير الماوري، «مسؤول أميركي يؤكد معلومات 'العربي الجديد' حول نفط 'داعش'»، **العربي الجديد**، 21/11/2015، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2Mnf9bG؛ عثمان المختار وخالد البرزنجي، «بالوثائق ... نفط 'داعش' ... رحلة الخام المهرب إلى إسرائيل»، **العربي الجديد**، 21/11/2015، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2Mnf1ZJ؛ سلام السعدي، «أموال 'داعش': من أين له هذا؟»، **العربي الجديد**، 16/11/2015، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2Mr3uZC؛ عبد العزيز الطائي، «'داعش' يفرض الزكاة في الموصل ويحذّر الممتنعين»، **العربي الجديد**، 27/1/2015، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2LSP205؛ موسى مهدي، «مصادر تمويل موازنة 'داعش' لعام 2015»، **العربي الجديد**، 4/1/2015، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2LUFpy7

(330) فرض تنظيم الدولة على كل منزل دفع 3 آلاف ليرة سوريّة فواتير لخدمات الكهرباء والمياه والهاتف على الرغم أن رواتب موظفي الدولة لا تتعدى 20 ألف ليرة سورية.

(331) ميرفت أمين، «الرقة تتداعى ... والأهالي يصرخون دون مجيب»، مجلة **عين المدينة**، العدد 34 (2014)، ص 13، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/47wGEW

(332) إبراهيم الحمادة، «القورية تحت سيطرة تنظيم الدولة»، مجلة **عين المدينة**، العدد 34 (2014)، ص 5، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/47wGEW

(333) شهادة جمعها فريق البحث عبر الهاتف من أحمد السفان (ناشط من ريف الرقة)، بتاريخ 5/6/2018.

(334) ميلاد بهنو، «تجار ريف حلب الشرقي بين مضايقات «داعش» وصعوبة ظروف العمل»، مجلة **عين المدينة**، العدد 42 (2015)، ص 7، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/52Xaht

(335) عبد الحكيم جوزل، «أهل الذمة والكفار: المسيحيون والإيزيديون في ظل 'دولة الخلافة'»، ص 384، في: عبد الجبار، الملحق 1، ص 383-402.

(336) وهو بحسب مواصفات التنظيم عباءة سوداء فضفاضة لا ترسم الجسد عندما تلتصق به، ودرع أسود يوضع على الكتف فوق العباءة يغطي الكتفين والصدر واليدين، وعادة ما يكون أقصر من العباءة، وحجاب أسود يغطي

الرأس بتفصيلاته كلها، إضافة إلى القفازين والجاربين الأسودين. للتوسع يُنظر: حنين سليمان، «أزياء أفغانستان في الميادين»، مجلة **عين المدينة**، العدد 43 (2015)، ص 4، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/FaUR9J

(337) فرض عليهم إعفاء اللحى، حيث يجرّم حلقها أو قصّها، ومنع ارتداء الألبسة الضيقة، بما فيها الملابس الرياضية أو الثوب الذي يرسم معالم الذكورة، وسمح لهم بارتداء الثوب الفضفاض أو البنطال الفضفاض، شريطة لبس كنزة أو قميص طويل. شهادة جمعها فريق البحث من أحمد العيسى، أحد سكان مدينة الرقة، في مقابلة عبر السكايب، 10/5/2018.

(338) في شهادته لفريق البحث، يقول أحمد السفان، أحد سكان ريف الرقة: «كان تنظيم الدولة يتقصّد أن يكرهه الناس، كان يُفضّل أن يكون مرهوبًا على أن يكون محبوبًا، كان يضع أسوأ العناصر وأكثرهم قسوة في مواقع تفرض عليهم احتكاكًا مباشرًا مع الناس، في المقابل يُبعد العناصر الجيدين أو الأقل خشونة ويعيّنهم في مواقع بعيدة عن الناس». ومع أن تعامل التنظيم في العراق كان أقل خشونة، فإنه لم يتهاون مع أي أحد يخالف تعليماته في كل ما يتعلق بالمظهر الخارجي.

(339) سليمان، «أزياء أفغانستان».

(340) للتوسع يُنظر: عزمي بشارة، **سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن** (الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 235.

(341) من شهادة السفان.

(342) كانت المقاعد الأمامية في الحافلات للذكور، في حين تخصّص المقاعد الخلفية للإناث، ويفصل القسمين صف فارغ أو حاجز زجاجي ... إلخ. ويمنع خلال السفر أن تجلس المرأة والرجل معًا وفي وسائل النقل العامة أحيانًا مهما كانت درجة القرابة. من مقابلة مع أحمد العيسى، عبر السكايب.

(343) أحمد مولود طيار، «كيف يعيش سكان الرقة تحت احتلال داعش؟»، **رصيف 22**، 24/1/2015، شوهد في 9/6/2018، في: https://goo.gl/Hn8xMb

(344) شهادة جمعها عبر السكايب فريق البحث من محمود الفرج الأحمد، أحد أبناء مدينة البوكمال في محافظة دير الزور، 15/8/2017.

(345) للتوسع يُنظر: هادي الفيصل، «يومٌ في البوكمال في ساحة 'الفيحا' تتسارع يوميات المدينة»، مجلة **عين المدينة**، العدد 38 (2014)، ص 5، شوهد في 15/8/2018، في:

https://goo.gl/G8Nna3

(346) تختلف بحسب تقويم الحسبة والقاضي ما بين 75 جلدة إلى السجن 15 يومًا مع دورة شرعية، وأحيانًا حفر الخنادق والرباط على خطوط التماس مدة ثلاثة أيام. يُنظر: علي خطاب، «قانون التدخين غير الموحّد في دير الزور 75 جلدةً لمدخنٍ وغضّ الطرف عن آخر»، مجلة **عين المدينة**، العدد 34 (2014)، ص 4، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/47wGEW

(347) من مقابلة مع محمود الفرج، عبر السكايب.

(348) المرجع نفسه

(349) علي خطاب، «الأغاني وملء الفراغ في ظلّ داعش»، مجلة عين المدينة، العدد 39 (2014)، ص 8، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/9MB2j2

(350) نذكر هنا أكثر عشر أغانٍ كان يروّجها تنظيم الدولة: «قم ودع عنك الرقاد»، «القول قول الصوارم»، «عقد العزم»، «انتفض أو مت إذا شئت شهيدًا»، «ماض كالسيف»، «إننا الأبطال»، «حاربوه».

(351) علي خطاب، «سينما (داعش) في الهواء الطلق»، مجلة عين المدينة، العدد 42 (2015)، ص 4، شوهد في 15/8/2018، على الموقع: https://goo.gl/EtwhMk

(352) كان التنظيم يلجأ إلى عقوبة الموت (إعدام بالسيف، رصاص، رمي من شاهق) للتهم التالية: التعامل مع التحالف، عميل للنظام، الانتماء إلى الجيش الحر، شيعي، سب الذات الإلهية، سب الزمان، المثلية الجنسية، شتم الخليفة.

(353) من شهادة السفان.

(354) كان تنظيم الدولة يجبر شيوخ العشائر على مبايعته والانضمام إلى التنظيم. والعشيرة التي لا تقبل المبايعة، يقوم بتعيين أحد أفرادها ممثلًا لها أمام التنظيم، ويجبر الناس على التعامل معه.

(355) من شهادة السفان.

(356) أحمد توفيق، «مرافعة عن الشيخ عمّان النجرس»، مجلة عين المدينة، العددان 36-37 (2014)، ص 7، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/GEd1Lq. وعمّان النجرس من مواليد مدينة العشارة في عام 1947، حاز ماجستير الدراسات الإسلامية من المملكة المغربية.

(357) للتوسع يُنظر: هيفاء زعيتر، «حين تبطش المرأة ببنات جنسها: نساء (داعش) المعنِفات والقاهرات والذابحات»، رصيف 22، 7/3/2017، شوهد في 10/9/2018، في: https://goo.gl/eEX7sm

(358) أحمد الصالح، «تجنيد الأطفال في صفوف داعش»، مجلة عين المدينة، العددان 36-37 (2014)، ص 8، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/GEd1Lq

(359) مقابلة مع محمود الفرج؛ يُنظر: دلوفان برواري، «أطفال مقاتلي ‘القاعدة’ في العراق: لا نملك بطاقات هوية ولا نعرف قبورًا لآبائنا»، الحياة، 15/3/2013، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/gxT23T

(360) «تجربة استقصائية: طقوس الحياة في ظل داعش!»، موقع أورينت نيوز، 31/5/2015، شوهد في 6/9/2015، في: https://goo.gl/AU5JxT

(361) جود حسون، «التعليم في سوريا: مناهج يكتبها أمراء الحرب ومدراس تخضع لسلطة القذائف»، مجلة عين المدينة، العدد 33 (2014)، ص 11، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/UbDYz7

(362) ميلاد بهنو، «ريف حلب: تنظيم الدولة يفرض غراماتٍ ماليّةً على المدارس»، مجلة عين المدينة، 34 (2014)، ص 6، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/Z5DaQs

(363) Jacob Olidort, «Inside the Caliphate's Classroom: Textbooks, Guidance Literature, and Indoctrination Methods of the Islamic State,» Policy Focus, no. 147 (August 2016), accessed on 15/8/2018, at: https://goo.gl/oF43EQ

(364) هند عبد اللطيف، «داعش توزع مناهجها التعليمية»، مجلة عين المدينة، العدد 43 (2015)، ص 7، شوهد في 15/8/2018، في: https://bit.ly/2xpoPNl

(365) من مقابلة السفان.

(366) فراس العمري، «انهيارٌ متسارعٌ في الواقع الطبيّ لدير الزور وتنظيم الدولة يتدخل بافتتاح كلية للطبّ في الرقة»، مجلة عين المدينة، العدد 41 (2015)، ص 6، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/sjxokb

(367) مقابلة مع إبراهيم موسى، أحد أبناء مدينة الرقة الهاربين إلى تركيا، عبر السكايب، 10/9/2016.

(368) عبد الجبار، ص 337-339.

(369) المرجع نفسه.

(370) علي خطاب، «كيف تقاوم نساء دير الزور تسلط (داعش)»، مجلة عين المدينة، العدد 41 (2015)، ص 8، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/sjxokb

(371) مالك موسى، «من يقتل عناصر داعش في الميادين»، مجلة عين المدينة، العدد 42 (2015)، ص 6، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/KYp3xg

الفصل السادس
منظِّرون

تأثر منظّرو التيار السلفي الجهادي بدايةً بكتابات سيّد قطب، إلا أنهم اتخذوا توجّهًا مغايرًا جمع بين الحماسة الجهادية وأفكار السلفية القائمة على التوحيد المطلق بالفهم السلفي للتوحيد، وتعميمه على مجالات الحياة كلها، بما يقود إلى الولاء والبراء. ونحن نجد حالات تأثر مباشر بالسلفية الكويتية والأفكار السلفية الوهابية المعارضة في السعودية، كما في حالة أبي محمد المقدسي. وأصبحت كتابات الإخوان المسلمين (ما عدا سيّد قطب وتلامذته) هامشية لدى مفكري الحركة الجهادية، في حين أصبحت كتابات ابن تيمية وتلامذته وعلماء الفكر الوهابي تُمثّل مراجع ما بات يُعرف بالسلفية الجهادية. وتبنّى منظرو التنظيم النسخة المتشدّدة من السلفية الجهادية التي استندت بشكل كبير إلى الفكر الوهابي ومؤلفات محمد بن عبد الوهاب نفسه، حتى إن «بعض الكتابات الرسمية لتنظيم الدولة الإسلامية ليس أكثر من اقتباسات طويلة من كتابات الوهابيين»[372]. إن كثافة الاقتباسات من الوهابية ومن ابن عبد الوهاب نفسه، ولا سيما **الرسائل النجدية** في تزايد مستمر في كتابات السلفية الجهادية. وتزداد أهميتها عند الحاجة إلى تبرير محاربة الشيعة في العراق، وفي ظروف العراق تحديدًا، حيث تأجج الصراع الطائفي. فالفكر الفقهي والفتاوى المطلوبة لمثل هذا التبرير غير قائمة بشكل منهجي في الفكر الإخواني أو الجهادي المنحدر راديكاليًا من خلفيات إخوانية قطبية.

تعود بدايات تبلور خطاب تنظيم الدولة إلى ما بعد تنظيم القاعدة، من مرحلة أبي مصعب الزرقاوي الذي يتعامل معه التنظيم باحترام بالغ. لكن فكر التنظيم تلفيقي في مراجعه؛ إذ يختار شرعيوه ما يلائم ممارساته التي يقومون بتبريرها شرعيًا بالاستناد إلى ما يعثرون عليه في التراث الإسلامي أو لدى منظّري السلفية الجهادية. وتعتبر أغلبية الباحثين كتائب التوحيد والجهاد بقيادة أبي مصعب الزرقاوي أساس تنظيم دولة الخلافة الحالي[373]، ولا سيما بعد أن أصبح أمير تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين بين عام 2004 وشباط/ فبراير 2006، ونائبًا لأسامة بن لادن عن فرع العراق[374]، وبيعته إمارة حرب وليست إمارة عامّة. وكان ملف اللجنة الشرعية في التنظيم مسؤولية عمر يوسف جمعة صالح، المعروف باسم أبي أنس الشامي. وهو من تلامذة أبي محمد المقدسي، وساعده في ذلك أبو عبد الرحمن العراقي[375].

كانت المصادر الفكرية في مرحلة أبي عمر البغدادي، كما يُصنّفها هشام الهاشمي، منهج محمد بن عبد الوهاب وأحفاده شيوخ الدعوة النجدية، ومبدأ الولاء والبراء وتوحيد الحاكمية وتكفير المجتمعات التي لا تحكم بما أنزل الله، والعقيدة القتالية ضد الإرجاء، وذلك على منهج كتابات عبد القادر ابن عبد العزيز والشيخ عبد الله عزام وأبي بصير الطرطوسي وأبي محمد المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني ويوسف العييري والشيخ حمود الشعيبي. أمّا الأعداء، فهم: حكّام العرب المرتدّون وجنودهم الأقرب فالأقرب، ويليهم أهل الكتاب والمشركون. وتبرأ التنظيم من التيارات الإسلامية المنخرطة في العمل السياسي ومن الديمقراطية وغيرها من «أنظمة الكفر»، و«التبرّؤ من الديمقراطية الانتخابية ومن الفرق الضالّة المبتدعة المعطّلة للقتال والموالية للعمل السياسي» و«البيعة لمحمد عمر أمير المؤمنين ومن ثم البيعة لأبو عمر البغدادي ولوزير الحرب أبو حمزة المهاجر عند الطلب»[376].

يقول جرجس إن على الرغم من ادّعاء أبي محمد المقدسي أنّ البغدادي ومعاونيه سرقوا كتبه (وهو بذلك في الحقيقة يدين نفسه بالمسؤولية عن فكرهم)، وعلى الرغم من مركزيته داخل تيار السلفية الجهادية، فإنه ليس المرجعية الأولى للتنظيم، وإنّما تتمثل المراجع في ثلاثة أعمال سلفية جهادية هي **إدارة التوحّش** من العقد الأوّل لهذا القرن، و**فقه الجهاد** لأبي عبد الله المهاجر، وهو **العمدة في إعداد العدّة** لعبد القادر بن عبد العزيز،

الذي قال إنه كتبه بين عامي 1987 و1988 مدوّنة للاستخدام في تدريب عناصر القاعدة[377]. وبحسب فالح عبد الجبار إن ما يميّز فكر الدولة بمراحلها الثلاث: الدولة الإسلامية في العراق 2006، والدولة الإسلامية في العراق والشام 2013، والدولة الإسلامية بوصفها خلافة، أي بلا حدود في عام 2014، هو استبدال مفهوم الجاهلية بمفهوم جديد هو «التوحّش أو فقه الدماء». والحقيقة أنه لا توجد علاقة بين توظيف مصطلح الجاهلية من السلفية الجهادية واستخدام ناجي مصطلح التوحّش، ولا يستبدل أحدهما الآخر. فالجاهلية تحديد معياري لمرحلة محددة أو للمراحل التي ليس فيها حكم إسلامي، بينما التوحّش يتعلق بإدارة الحرب وأساليبها في مجتمعات انهارت فيها الدولة. ونجد عند عبد الجبار خلطًا بين فكرة إدارة التوحّش وفقه الجهاد، أو فقه الدماء[378].

يشير أحمد دلّال[379] إلى تنظيرات للاستراتيجيا الإسلامية العالمية للجهاد والفكر الجهادي بوصفها مرجعيات للتنظيم: وهي كتابات أبي مصعب السوري في بيانه المنشور في عام 2004 بعنوان «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية»، وكتاب **إدارة التوحش أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**، وكتاب **الجمع القيم لسلسلة المذكرة الاستراتيجية** لعبد الله بن محمد، الذي نُشر في عام 2011، ومجلة **دابق** الرسمية لتنظيم «داعش» التي صدر عددها الأول في رمضان 1435هـ - تموز/ يوليو 2014 باللغتين العربية والإنكليزية. وسبق أن تطرّقنا إلى هذه الكتابات بتوسع في هذه الدراسة.

الحقيقة أن أبا عبد الله المهاجر (غير المذكور بوصفه مرجعًا عند دلّال) مصدر مباشر لتبرير كثير من الممارسات، وتتفوّق كتاباته على أهمية كتاب أبي بكر ناجي **إدارة التوحّش** لناحية التأثر به والاعتماد المباشر عليه، فأسلوبه في تجميع الفتاوى لتبرير أعمال العنف غير العادية محل تقليد عند شرعيي التنظيم، وأشاد به أبو مصعب الزرقاوي قبل ذلك. أما مساهمات أبي مصعب السوري النظرية، فتكتسب أهمية في استراتيجيات «المقاومة الإسلامية» ومنهج «القاعدة»، وليس عند تنظيم الدولة. وبيّنا كيف انتقد بحدّة العناصرَ السلفية في الحركة الجهادية، ودان ممارسات مشابهة لممارسات تنظيم الدولة حين قامت بها الجماعة الإسلامية المقاتلة في الجزائر؛ فلا نرى أنه يشكّل مصدرًا، فضلًا عن أن يكون مرجعًا، للتنظيم.

في ما يلي مراجعة تحليلية لبعض مصادر التنظيم والسجالات التي أثارها ويثيرها داخل الفكر السلفي الجهادي. وسبق أن تطرقنا إلى بعض هذه التنظيرات في السياق، إلا أن مقاربتها هنا مفصّلة ومركزة.

أولًا: الوحشية اللازمة لإدارة التوحش

اعتبر أبو بكر ناجي في كتابه الذي نُشر بداية على شبكة الإنترنت في عام 2004، وتُرجم لاحقًا إلى اللغة الإنكليزية في عام 2006[380]، أن «إدارة التوحّش» (أي الفوضى في غياب الدولة) هي المرحلة الأخطر التي تمر بها الأمّة الإسلامية، والنجاحَ فيها المعبر إلى دولة الإسلام «المنتظرة منذ سقوط الخلافة». والإخفاق في هذه المهمة يعني المزيد من التوحش، لكنّ أسوأ درجات التوحّش هي في رأيه أخف وطأةً بكثير من الاستقرار تحت نظام الكفر[381].

علينا أن ننتبه هنا إلى أنّ بعض المعلقين فهم مسألة «إدارة التوحّش» بشكل خاطئ؛ إذ اعتقد أنّ الكاتب ينظّر لإدارة العمليات الوحشية، وفهمها آخرون أنها بديل من مصطلح الجاهلية، في حين أنّ التوحّش المقصود هو وصفه لحال المجتمعات من دون دولة بشكل يكاد يقارب وصف نظريات العقد الاجتماعي للفوضى التي تسود في المجتمع في ما سمّاه توماس هوبز الحالة الطبيعية، ما قبل الدولة، حيث يكون الإنسان

الفاعل بغرائزه والساعي لسد حاجته من دون أي اعتبار للآخرين ذئبًا للإنسان. لكنها تختلف عنها جذريًا. فحالة الفوضى في غياب دولة، هي حالة ما قبل الدولة أو ما دون الدولة، التي تسمّيها نظريات العقد الاجتماعي الحالة الطبيعية التي تسود فيها حالة حرب الكل ضد الكل، ليس عند ناجي حالة ما قبل الدولة، بل حالة تنشأ رغمًا عن الدولة، أو بسبب فشل دولة أو انهيار إمبراطورية، أو على هوامش الدول وفي مناطق التخوم. وإدارة التوحّش هي إدارة هذه الحالة[382]. بالطبع يتم ذلك أيضًا بأساليب متوحشة، لكن ليس هذا هو القصد بإدارة التوحّش، بل المقصود هو إدارة حالة التوحّش، أي حالة الفوضى التي تنشأ في غياب الدولة في الحالات أعلاه. ومن الجدير بالملاحظة أن الفكر الشمولي الديني والعلماني في مسألة الدولة يلتقي في افتراض أن غياب الدولة يعني حالة من الفوضى والتوحّش، على عكس الافتراضات النظرية بشأن الحالة الطبيعية التي تنطلق منها التيارات الليبرالية.

يؤمن الكاتب بأن هزيمة الولايات المتحدة ممكنة، ولا سيّما إذا ووجهت في المناطق البعيدة عنها، ويستدل على ذلك بهزيمة السوفيات في أفغانستان، حيث يعتبر قدرة الجندي الأميركي على الاحتمال أقل بكثير من قدرة الجندي الروسي[383]. ويسمّي تيار السلفية الجهادية الذي ينظّر له «حركة التجديد المعاصرة» التي راكمت الخبرات خلال ثلاثين عامًا؛ وهو بالطبع يقصد تنظيم القاعدة تحديدًا، ويرى أنّ **الهدف الأول** من «عملياته النوعية» ضد أميركا هو إسقاط هيبتها، وبث الثقة في نفوس المسلمين، وفضح الهالة الإعلامية على أنّها قوّة لا تُقهر، واضطرار الولايات المتحدة إلى الحرب بنفسها بدلًا من الحروب بالوكالة، ومن ثم يدرك الناس أنّ خلع الأنظمة أسهل مما يُهيّأ لهم، فأميركا هي التي تحمي هذه الأنظمة. **والهدف الثاني** لـ «العمليات النوعيّة» هو إبهار فئات واسعة من الشباب المسلمين الذين ينجذبون إلى ما يسميه «حركة التجديد» بعد أن فقدت الكثير منهم في الثلاثين عامًا الماضية. أمّا **الهدف الثالث** والأخير، فهو إظهار ضعف المركز الأميركي بعد إجباره على الدخول في الحرب مباشرة[384] في الأطراف، إذا صحّ هذا المصطلح في تلخيص مقصد الكاتب. ويبرّر النص في الحقيقة استهداف السفارة الأميركية في نيروبي، وعملية البرجين في نيويورك بأثر تراجعي وكأنها جزء من خطة أعدّتها قيادة «القاعدة» لجر أميركا إلى المواجهة وإظهار الضعف الأميركي، في حين تشير المؤشرات جميعها إلى أنها لم تكن حلقة في خطّة شاملة أعدّها التنظيم. ولا تكمن إضافة ناجي «التنظيرية» في هذه المفاخرة غير المستحقة، بل في جر أميركا إلى المواجهة في مناطق يختارها التنظيم، وفكرة إقامة سلطة تدير مناطق الفوضى.

إدارة التوحّش هي تدبّر أمر الناس في ظل الفوضى المتوحّشة، وذلك بتلبية حاجاتهم (بالحد الأدنى على الأقل) من طعام وعلاج وتقديم خدمات التعليم وحفظ الأمن وتأمين الحدود، ثم الانتقال إلى توسيع منطقة التوحّش بقضم مناطق جديدة وإخراجها من سلطة الدولة. وفي رأيه، حين تحصل الفوضى يتعطّش الناس إلى النظام ويقبلون بمن يدير الفوضى بغض النظر عن هويته. فأحوال منطقة التوحّش قبل الإدارة تشبه حرب الكل ضد الكل في أفغانستان بعد انسحاب السوفيات وقبل سيطرة طالبان. وقَبِلَ الناس بطالبان لأنّها تضمن الأمن والاستقرار بغض النظر عن موقفهم منها[385]. من الواضح أنه ليس لدى الكاتب أوهام حول شعبية الجهاديين السلفيين، فهو يتعامل مع الأمر بـ «واقعية سياسية»، وتعني في هذه الحالة استغلال الجهاديين لحظة الفوضى كي يحصلوا على قبول من الناس، لا حبًا فيهم، بل لأنه ليس لديهم بديل آخر.

الأمثلة التي يستعين بها من التاريخ الإسلامي هي حالة الجزيرة العربيّة على أطراف الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، في زمن الرسول، حين كان النظام القبلي في الجزيرة يقوم على نظام مشابه لنظام إدارة التوحّش. وكانت هذه هي حال إدارة النبي للمدينة قبل استقرارها وإقامة دولة تجبي الزكاة والجزية. وحتى

قبل الهجرة كانت المدينة تَدار من الأوس والخزرج بـ «نظام إدارة التوحّش». وفي التاريخ الإسلامي حالات أخرى نشأت على خلفية تعرّض الأمّة لهجمات خارجية، مثل حملات التتار والصليبيين، ففي تلك المراحل قامت دويلات محلية صغيرة على مبدأ إدارة التوحّش. يشرح ذلك مثلًا كتاب **الاعتبار** للأمير أسامة بن منقذ المتحدّر من أسرة أدارت من قلعتها في شيزر تجمعًا سكانيًا، وقاومت الصليبيين في الثغور قبل أن تتولّى المقاومة «دول كبيرة» مثل الزنكيين والأيوبيين والمماليك[386].

اللافت أنّ في السياق ذاته، يستشهد، صاحب كتاب **إدارة التوحّش**، بحالات ثوريّة يساريّة في أميركا اللاتينية خارجة عن سيطرة الولايات المتحدة ووكلائها من دون تحديد هذه الحالات، مع التحفظ الواجب إزاء أن هؤلاء بحسب رأيه «يديرون هذه المناطق بمبادئهم القذرة التي لا تقبلها المناطق المحيطة عادةً، الأمر الذي يجعل مناطقهم غير قابلة للتوسّع، لرفض السكان الانتقال من الحكومة المركزية والانضمام لإدارة التوحش»[387]. والحقيقة أن هذا الوصف ينطبق على مناطق إدارة تنظيم الدولة (وحتى جبهة النصرة حين راحت تقلّده أيضًا في الإمساك بمناطق وإدارتها)، فأساليبهم في فرض مبادئهم ونمط تديّنهم أثارت نفور الناس وأفقدتهم أي جاذبية. وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي فقدت هذه الحالات الدعم، واتّجهت إلى التمويل الذاتي بزراعة المخدرات والاتجار بها، بحسب ناجي، ومجتمع التوحّش الذي يديرونه «وإن كان فيه قضاء إلا أنّه مليء بالانحلال الخلقي تبعًا لمبادئ الإباحيّة التي يعتنقونها، لكنهم يؤمّنون مناطقهم دفاعيًا بصورة جيدة، أفقدت الولايات المتحدة أعصابها»[388].

لم يزرع «داعش» المخدرات ولم يتّجر بها، لكنه تاجر بالآثار والمسروقات (الغنائم) الأخرى، إضافة إلى تهريب النفط وخطف الرهائن من أجل المال، وهي ممارسات تصنّف إجرامية في عصرنا، حتى إن وجدت لها مبررات وفتاوى دينية أو أيديولوجية.

تسبق مرحلة إدارة التوحّش مرحلة «شوكة النكاية والإنهاك». ويحيل ناجي عند حديثه عن المناطق المرشّحة لإدارة التوحّش إلى دراسات أبي مصعب السوري (عمر عبد الحكيم) في موقع التوحيد والجهاد: الأردن وبلاد المغرب ونيجيريا وباكستان وبلاد الحرمين واليمن، ويقول إنّ هذه المناطق رشّحتها «القيادة العليا» (ويقصد قيادة تنظيم القاعدة) للتركيز عليها. وينبّه إلى أنّ التسميات ليست مهمّة هنا لأنّهم لا يعنون بالتسميات حدود الدول القائمة، ويقول: «عندما أقول اليمن مثلًا وأسبقها بكلمة منطقة، أقصد من ذلك عدم التقيّد بحدود الأمم المتحدة، بحيث يتحرك المجاهدون بحريّة في حدود اليمن والحجاز وعُمان، أمّا عندما أقول مناطق أو منطقة التوحّش، فلا أقصد قُطرًا بالكامل، وإنّما في العادة منطقة التوحّش تكون مدينة أو قرية أو مدينتين أو حتى حيًّا أو جزءًا من مدينة كبيرة»[389].

يستند أبو بكر ناجي خلال الكتاب كثيرًا إلى أبي قتادة الفلسطيني، ويقتبس منه في الحديث عن ضلال دعوة بعض قادة «الحركات المهترئة» (ويقصد الحركات الإسلامية السياسية مثل الإخوان المسلمين) بوجوب الحفاظ على النسيج الوطني أو اللحمة الوطنية أو الوحدة الوطنية، «فعلاوة على أنّ هذا القول فيه شبهة الوطنية الكافرة، إلا أنّه يدل على أنّهم لم يفهموا قط الطريقة السُّننيّة لسقوط الحضارات وبنائها»[390]؛ أي إن الخطاب يجمع بين الولاء والبراء الديني ضد الوحدة الوطنية ونوع من فلسفة التاريخ التي تحتّم انحلال الحضارات وسقوطها. ويعتمد ناجي بشكل كامل على **مقالات بين منهجين** لأبي قتادة في تقويمه أنّ هذه الحركات التي تسعى للحفاظ على الوحدة الوطنيّة لا تُقدّس وحدة الوطن على حساب العقيدة فحسب، وإنما لا تفهم أنّ حالة التفكّك والفوضى ضرورية لانهيار حضارة ونشوء حضارة أخرى. هنا نجد تنظيرًا مؤثرًا في رأينا ضد الوحدة الوطنية باعتبار «تقديسها» كفرًا، والسخرية من حجج الحفاظ على النسيج

الوطني. فمنطلقه بالطبع هو مبدأ التوحيد والولاء والبراء، أي التفريق التام بين معسكرَي المؤمنين والكفار اللذين لا تجمعهما وطنية ولا قومية ولا تعددية. وإذا لم توجد فوضى وفُرقة (عكس الوحدة)، فيجب إيجاد الفوضى، وفرض الفُرقة بالولاء والبراء.

يمكن العثور على عدد لا يحصى من المواقع المحسوبة على هذا التيار التي يدين فيها مؤيدوه حقيقة أن الكافر (غير المعصوم الدم)، يعصم دمه «دين الوطنية»، ويمنع قتله لأنه أخ في الوطن. وبهذا المعنى فإن الوطنية والقومية وغيرهما شرك يناقض التوحيد، لأنهما تعليان شأن الرابطة الوطنية فوق الدين وفوق ما يعتبرونه أوامر إلهية، ومن ناحية أخرى هما نقيض مبدأ الولاء والبراء الذي مفاده المفاصلة مع الكفار وليس الوحدة معهم بحجة الوطنية.

تقوم الاستراتيجيا التي يقصدها أبو بكر ناجي على إخراج منطقة من سيطرة أنظمة الردّة، كما يسمّيها، وإحداث الفوضى، والفوضى هي التي تجعل الناس يتوقون إلى من يدير حالة التوحّش هذه. وهنا يأتي دور القوى المنظمة للجهاديين التي تغتنم الفرصة للقيام بهذه المهمة[391]. ويشرح المؤلف (مقلّدًا واضعي برامج عمل لتيارات حزبية ثورية من الماضي) استراتيجية الفوضى، بدءًا بعملية الإنهاك والنكاية، ويحدّد الأهداف التي يجب التركيز عليها بعمليات تخريبية أو تفجيرية، مثل الأهداف الاقتصادية، خصوصًا البترول. كما يرتب أولويّات، من ضمنها استهداف العائلات المالكة والأجهزة الرئاسية والأجانب و«أماكن اللذة»، كما يسميها، ويقصد بها مجمعات الترفيه، إضافة إلى البترول والاقتصاد[392]. وتهدف استراتيجيته إلى إجبار النظام السياسي على تركيز قواته في حماية هذه الأهداف الأربعة، ما يجعله غير قادر على حماية باقي المناطق التي يمكنه إحداث الفوضى فيها. ويجب أن ترافق هذه الاستراتيجيا خطّة إعلامية تبرّر العمليات، ولا سيّما العمليات التي تستهدف الاقتصاد، وترد على من يقول إنّ هذه الحركات تستنزف اقتصاد البلد وتضرّ بالمجتمع. ويجب أن تكون الخطة الإعلامية موجّهة إلى الشعوب التي يجب ضمان دعمها سندًا للحركة في المستقبل[393].

بموجب هذه المقاربة، تتلخّص أهم أدوات الأنظمة في تبديل عقيدة الشعوب «الأصلية» بوساطة نشر الفكر الجبري والصوفي والإرجائي[394]. وضمن هجومه الشامل على الأنظمة العربيّة القائمة، لا يوفّر ناجي «دولة البشير/ الترابي» في السودان التي اعتبرها دولة علمانية ليس فيها من الإسلام إلّا المتاجرة باسمه؛ إذ تجاهل نظامها الذي يسمي نفسه إسلاميًا، بعضَ الأوامر الشرعية وحرّف بعضَها الآخر[395]. ولاحقًا كفّر تنظيم الدولة الإخوان المسلمين بتهمة المرجئة وغيرها، وكفّر حتى الفصائل الجهادية التي رفضت مبايعة أبي بكر البغدادي.

ليس الاستقرار في ظل الكفر مصلحة، بل إفساد الاستقرار هو المصلحة، والاستقرار في ظل الكفر هو المفسدة. صحيح أن الأصل في حالة الحاكم الظالم المسلم هو الصبر وطاعة ولي الأمر على الرغم من وجود بعض العموميات التي قالها الفقهاء حول دفع الظلم، لكن في حالة الحاكم الكافر أو المرتدّ، فالخروج عليه بالجهاد فرض عيْن، لذلك يميّز بين الحاكم الظالم والحاكم الكافر أو المرتدّ. في الحالة الأولى لا يلزم الإسلام بدفع الظلم، بل ينصح بالصبر على الحاكم الظالم المسلم. أمّا الحاكم الكافر أو المرتدّ، فالخروج عليه فرض عيْن[396].

يجمع الكاتب بين الاهتمام بالاستراتيجيات والتنبيه إلى ضرورة فن الإدارة الحديثة مع تأكيد استخدام أقصى العنف، ويحذّر من التواني أو الضعف إزاء قسوة الحروب التي تحدث في حالة الفوضى، ويحثّ على عدم التردد في استخدام «الشدّة المغلظة» عند الحاجة. ويضرب مثلين، فيقول إن أبا بكر الصديق وعليًّا بن

أبي طالب مارسا التحريق بالنار لردع أعداء الدين أو المرتدّين. يقول عن أبي بكر في حروب الردة إن وصاياه للجند شملت «جز الرقاب بلا هوادة أو تباطؤ، حتى إنه رضي الله عنه حرَّق رجلًا يسمى إياس بن عبد الله بن عبد ياليل ويُلقّب بالفجاءة لمّا خدعه في أخذ أموالٍ لجهاد المرتدّين ثمّ لحق بهم»[397]. ويقول الكاتب: «إننا الآن في أوضاع شبيهة بالأوضاع بعد وفاة الرسول وحدوث الردّة أو مثل ما كان عليه المؤمنون في بداية الجهاد، **فنحتاج إلى الإثخان**[398]، ونحتاج لأعمال مثل ما تم القيام بها تجاه بني قريظة وغيرهم، أمّا إذا مكّننا الله واقتربنا من السيطرة ونشر العدل فما أرق أهل الإيمان وقتها، ووقتها يقول أهل الإيمان للناس: اذهبوا فأنتم الطلقاء»[399].

حتى لا يعتقد البعض أن كل ما تقوم به الحركات الجهادية هو تطبيق كلام منظّريها، أي إنها تطبّق نصوصًا، نذكر أن هذا النص كتب بعد وفاة الزرقاوي. فالنص هنا يبرر فقهيًا ممارسات سابقة عليه، لكن النص نفسه يصبح مرجعًا لممارسات مقبلة تستند إليه وتجد لها منظّرين وشرعيين يفتون في تبريرها؛ هكذا تغدو التغذية الراجعة في جدلية العلاقة بين الفقه والممارسة تقهقرًا مستمرًا للفكر والممارسة.

الجدير بالذكر أن ناجي وغيره من كتّاب الحركات الجهادية المتطرفين الذين يسميهم «حركة التجديد»، يتعاملون مع كل قصة عينية ينتقونها من القرآن أو السنّة، أو السيَر والمغازي، كأنّها قانون وضعي يجب أن يتّبع، والفرق بينه وبين القوانين الوضعية، أنه يصلح لكل زمان ومكان. فإذا قام الرسول في معركة معيّنة وفي ظروف تاريخيّة معيّنة وفي منطقة صحراوية نائية بعيدة عن المراكز الحضارية وفي سياق أعراف القبائل وحروبها، بقتل الأسرى من بني قريظة، أو إذا أمر الخليفة الأول أبو بكر في حرب لها طابع قبلي في الصحراء بحرق رجل (إذا صحّت المرويات أصلًا)، فهذه تصبح سنّة، ويصبح هذا هو الأسلوب الذي يجب أن يُتّبع في ظروف مدنية القرن الحادي والعشرين. ليس هذا فهمًا سطحيًا للدين فحسب، بل هو بعيد عن الدين أيضًا، ولا علاقة له بالدين، حيث يُحوّل تصرّفات البشر (الذين لم يدّعوا أصلًا أنهم فوق البشر) في مناطق معيّنة وفي ظروف معيّنة إلى دين؛ وهي لا توازي في أهميتها الشرائع السماوية والقيم الأخلاقية التي تقوم عليها فحسب، بل تتفوّق عليها من حيث الأهمية. نجد في هذا الفهم للشرع أحد مصادر السقطات الكبرى لتيار السلفية الجهادية من الناحية الأخلاقية، مثل شرعنة السبي والحرق وقتل الأسرى. وهي ممارسات لا تميز الإسلام، بل تميز العصر والبيئة والمجتمع، ولم تقتصر ممارستها على المسلمين.

يستدل أبو بكر ناجي، وأبو عبد الله المهاجر أيضًا، وشرعيو تنظيم الدولة الذين برّروا لاحقًا حرق الطيار الأردني معاذ الكساسبة الأسير لدى التنظيم، بأن أبا بكر الصدّيق حرق الفجاءة السلمي (هذا إن صح الخبر)، لكنهم لا يستدلون بأن أبا بكر نفسه أعلن ندمه على هذا قبل وفاته (إن صح الخبر أيضًا، ففي التراث الإسلامي الخبر ونقيضه وروح الانتقام وروح التسامح)، حيث قال أبو بكر بحسب مصدر آخر: «وددت أني يوم أتيت بالفجاءة السلمي لم أكن أحرقته وقتلته سريحًا أو أطلقته نجيحًا»[400]. ونقل ضياء الدين المقدسي هذا الحديث[401]. أما منع الرسول الحرق، فيعدّونه تواضعًا، وتنزيهًا لا منعًا (لأن الحرق عقاب إلهي وليس إنسيًّا). ولا يحتجون بأحمد بن حنبل حين يُسأل عن قطع رأس الرومي ورميه بالمنجنيق، فقال: لا يفعل، ولا يحرقه[402]. فكيف بتصويره ومونتاجه والمباهاة به؟!

عندما حرّر صلاح الدين القدس، فكّر بالتأكيد في المذبحة التي قام بها الصليبيون عندما احتلوا المدينة، لكنّه مع ذلك استردّ المدينة من دون عنف، بالحصار والتفاوض من بعده. «لم يُقتل أيّ مسيحي، وتمّ افتداء جميع سكان المدينة بمقابل بسيط، وتمّت مرافقة العديد منهم إلى مدينة صور»، حيث امتلكوا معقلًا حصينًا[403]. الحقيقة أنّ هذا لم يمر من دون نقاش، فالمؤرخ ابن الأثير مثلًا، اعتبر هذه الرحمة خطأً سياسيًا

وعسكريًا كبيرًا، ذلك أن الصليبيين احتفظوا بالمنطقة الساحلية القريبة من صور حتى بيروت، وظلت تَشكل تهديدًا حتى نهاية القرن الثالث عشر[404]. وعندما جنّد صلاح الدين حملة على صور، لم يتمكن من إخضاعها بعد الحصار. وكتب ابن الأثير يقول: «فلما رأى هو وأصحابه شدّة أمر صور ملّوها وطلبوا الانتقال عنها، ولم يكن لأحد ذنب في أمرها غير صلاح الدين، فإنّه هو جهّز إليها جنود الفرنج، وأمدّها بالرجال والأموال من أهل عكّا وعسقلان والقدس وغير ذلك ... كان يعطيهم الأمان ويرسلهم إلى صور [...] وسنذكر إن شاء الله ما صار إليه الأمر بعد ذلك ليُعلم أنّ الملك لا ينبغي أن يترك الحزم، وإن ساعدته الأقدار، فلأن يعجز حازمًا خير له من أن يظفر مفرطًا مضيّعًا للحزم، وأعذر له عند الناس»[405]. ويبدو أن أبا بكر ناجي وأبا عبد الله المهاجر وغيرهما من «الأبوات» أكثر جهادية من صلاح الدين الأيوبي وأقرب منه إلى الإسلام الذي يتخيّلونه.

ليس المراد هنا التوسّع في الاستدلالات والشواهد (وسنفصّل أكثر في هذا الشأن في الختام في سياق مناقشة أفكار أبي عبد الله المهاجر)، لكن بيان أنهم يعمدون إلى آراء الفقهاء المختلفة المتباينة التي كانت رهينة عصرها وأوانها وفق أعراف القتال في ذلك الوقت، فيختارون أفحشها وأسوأها وأبعدها عن الأخلاق، وهي في النهاية آراء رجال يصيبون ويخطئون، وليس في الكتاب والسنّة نصوص «قطعية الدلالة» تفيد ما يذهبون إليه. ومع ذلك لا ينكر عاقل أن هناك مشكلة في الفقه الإسلامي والتعامل معه تقتضي من الباحثين الشرعيين بحثًا ونظرًا ونقدًا ومحاكمة.

يدعو ناجي أيضًا إلى الرد على أعمال العدو بعمل عدائي في منطقة أخرى، حيث يؤدي ذلك إلى إرباكه. وهو يعتقد أن مثل تلك العمليات ترفع معنويات من وقع عليهم العدوان وتوصل رسالة بأن المسلمين في كل مكان أمّة واحدة[406]. الحقيقة أنّ هذا الكلام النظري أدّى في الواقع إلى نتائج عكسية تمامًا حيثما جرى تطبيقه؛ إذ تعذّر على الناس تقبّل العمليات وفهم العلاقة بينها وبين العدوان الذي وقع عليهم. ليس هذا فحسب، بل أدّت إلى توحيد الأمّة في رفض هذه العمليات، فحين لم يتمكّن الناس من الربط سببيًا بين الفعل وردة الفعل، خصوصًا حين مسّت العمليّة بالأبرياء، أدّت ردة الفعل الدولية عليها إلى دفع ثمن أكثر فداحة. وكتّاب هذا التيار من الجيل الثاني من منظّري السلفية الجهادية لا يعترفون أصلًا بوجود أبرياء، ولا يقبلون بكلمة مدنيين، كما كتب أبو عبد الله المهاجر الذي اعتبر التمييز بين مدنيين وعسكريين وغيره تمييزًا دخيلًا، فالإسلام يميّز بين كفار ومؤمنين، وليس مدنيين وغير مدنيين. أما الكفّار، فليس بينهم مدنيون ودمهم مباح من حيث المبدأ، وفي حالة غياب عهد أمان أو ذمة[407]. ويقتبس الآية (54) من سورة المائدة في وصف المجاهدين الجدد الذين لا يتردّدون في استخدام أقصى العنف: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (المائدة: 54). ويدعو إلى عدم التردّد في معالجة «رؤوس الشر الصغيرة» بالاغتيال قبل استفحالها[408].

كتب ناجي أيضًا عن حالات خطف الرهائن بهدف الإفراج عن مجموعة من المجاهدين، فمثلًا هو «مع اتّباع سياسة الشدّة بحيث إذا لم يتم تنفيذ المطالب يتم تصفية الرهائن بصورة مروّعة تقذف الرعب في قلوب العدو وأعوانه»[409]، أي إنّ القسوة المروّعة مقصودة عن سبق الإصرار، ولها هدف استراتيجي، وهو التخويف والردع. لا علاقة لهذا الكلام بغلاظة دين الإسلام أو قسوته، فمن ينظّر للقسوة والإثخان ربما يفعل ذلك مدفوعًا بالهدف الذي يريد الوصول إليه، وإن برر الوسائل بأمثلة منتقاة من التراث. وربما يمارس المنفّذون هذه الأعمال بدوافع ذات علاقة بنفسيات سادية؛ **لكن المهم في الحالتين هو تعطيل الروادع الأخلاقية وعناصر الرحمة والرأفة في الدين وتفعيل الأبعاد العقابية العنيفة والغاضبة القائمة فيه، كما في أي**

دين آخر.

الخطاب في المجمل، ولا سيما حين يتعلّق الأمر بمحاسبة المخالفين، وحتى الحركات الإسلاميّة التي يختلفون معها، مثل الإخوان المسلمين، هو في الوقت ذاته خطاب فاشي تطهّري يدّعي النقاء و«النظافة» من نوع الخطاب الذي يتحدّث فيه أتباع الأنظمة الشمولية عن قذارة خصومهم وتلوّثهم مع حلول مصطلحات الطهارة والنجاسة محل هذه المصطلحات في حالة السلفية الجهادية؛ إذ يُكثر من الحديث عن «عفن» الذين انخرطوا في السياسة وعملوا بأساليب «الكذب والخداع والتآمر والخيانة ... وعندما يشاهد بعضنا كل ذلك يجنح إلى التعفف عن الخوض إلى حضيض هؤلاء السياسي»[410]. لكن الرفض المزعوم للخوض في السياسة باعتبارها متّسخة هو في حد ذاته سياسة من نوع فاشي، تبرر فيها الغاية الوسيلة، بحجة أن الغاية مقدّسة، حتى تصل الوسائل إلى حضيضٍ آخر أسوأ بكثير من «الحضيض السياسي» المذكور.

في تحليله السياسة الغربيّة وأهداف السياسيين في الغرب والأنظمة، يكاد يكون أبو بكر ناجي مادّيًّا؛ إذ إنّه يحذّر من المبالغة في أهميّة العقيدة الدينيّة في دوافع «الآخرين» الذين يمكن التعبير عن دوافعهم عمومًا بكلمة واحدة تكاد تكون سحرية هي «المصلحة». والمقصود في الأساس هو المصالح المادية، ومظاهرها الترف والرفاهية. ويرى من منظوره أن أهم مبدأ سياسي في الغرب هو مبدأ المصلحة الذي لا يخضع مطلقًا لأي قيمة أخلاقية. هنا يصبح تحليله للغرب جوهرانيًّا، بمعنى أنّ للغرب جوهرًا ثابتًا، وللسياسة في الغرب ماهية قائمة على المصلحة والصفقات السياسية التي لا تأخذ الأخلاق في الحسبان[411]. وسبق أن بيّنا آليات تحييد الأخلاق القائمة في اعتبار الانقسام العقيدي فوق أي أخلاق (الولاء والبراء الذي يعني بلغة العصر: إما معي وإما ضدي، وإذا كنت ضدّي تتعطل الأخلاق والروادع في التعامل معك، وإذا كنت معي يتعطّل أيضًا قسم كبير منها في محاسبتك والحكم عليك)، وتحويل المقدّس إلى غطاء للدَوس على جميع القيم الأخلاقية. فلا توجد أي اعتبارات أخلاقية في أيٍّ من وسائل منظّري تنظيم الدولة وأهدافهم، الذين يجدون دائمًا أسانيد لدى السلف لتبرير الدَوس عليها وارتكاب رذائل، مثل الغدر والكذب والخيانة والفظائع بحق المخالفين. في حين أنّ هؤلاء أنفسهم حين يُعتقلون أو يتعرّضون إلى إجراءات قانونية، يلجأون، بوعي أو بغير وعي، إلى مناشدة القيم الليبرالية والديمقراطية في القضاء، أي ينطلقون من وجود اعتبارات أخلاقية في الحضارة الغربية. لكنهم يعتبرونها نقطة ضعف لدى الخصم، ولا بأس باستغلالها.

لا يكتفي ناجي بذلك، بل يدّعي أن «الحركات المجاورة»، أي الحركات الإسلامية التي يختلفون معها، تلوّثت هي أيضًا بمبدأ المصلحة، «فسياستهم تقوم على خليط من السياسة الشرعية ونفس مبادئ سياسة الأعداء، خصوصًا مبدأ المصلحة مع تحريف النصوص لإيهام الناس أنّ خليطهم هذا من السياسة الشرعية المشروعة»، ويتّهم هذه الحركات ببيع قرارها السياسي ومصالح كيانها وأمّتها لضمان البقاء[412].

بخصوص عقاب من لا يطبّق الشريعة في الدنيا، يجد ناجي ما يعضد موقفه، في **أنّ الله يعذّب الناس في الدنيا والآخرة، في الدنيا يعذّبهم بأيدي المؤمنين**. وسورة التوبة التي تُعالج قتال مشركي العرب حاضرة هنا أيضًا. قال تعالى: (قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (التوبة: 14 و15)؛ و(قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ) (التوبة: 52). (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) (البقرة: 278 و279)»[413].

عمومًا، يرى منظرو هذا التنظيم أن الآيات التي تَعد المشركين بعذاب أليم تعني عذابًا في الدنيا وعذابًا أشد وأقسى في الآخرة، وأنهم أدوات تنفيذ العذاب في هذه الدنيا للمشركين والمرتدّين والمنافقين، ما يقلب المفاهيم الدينية حول الدنيا والآخرة والثواب والعقاب، ولا يفسح المجال لنزعات سادية إجرامية فحسب، بل أيضًا لتغليفها بغلاف رسالة سماوية مقدّسة بوصفها تنفيذًا لعقاب إلهي. ولا تُستَخدَم الآيات المذكورة أعلاه في تبرير قتل المخالف فحسب، بل حتى في تبرير التعذيب، باعتبار عقاب المخالفين غير مؤجّل إلى الآخرة، بل من حق المؤمنين القيام به. فالله يمكن أن يعذّب الكفّار بأيدي المؤمنين. وهي الحجة الخطرة التي قد تُساق لتبرير الجرائم، والتي يفترض أن تفحم كل من يدّعي أن ليس من حق إنسان أو حزب أن يحاسب بشرًا آخرين على إيمانهم ومعتقداتهم؛ إذ أخذ هؤلاء على عاتقهم تمثيل هذه الآيات، بل في الحقيقة تمثيل الله نفسه، وذلك تحديدًا في مسائل عذاب الدنيا. وإن تنظيم «داعش» ما هو إلا جماعة «المؤمنين» الذين أُرسلوا من الله لمعاقبة المفسدين والخارجين عن الإسلام. وبناء عليه، يختزل «داعش» الإسلام بالجهاد، والجهاد بالعنف الذي هو السبيل الوحيد لتحقيق العدل في الأرض والخلاص من سخط الله على الأرض. وتختزل أوتوبيا الخلافة إلى جمهورية العقوبات التي لا تنتهي، والتي تضع بشكل استحواذي عقوبة لكل تفصيل في ممارسة الناس في حياتهم اليومية.

ثانيًا: عبد الله بن محمد أو كيف يقود التفكير الاستراتيجي سلفيًا جهاديًا إلى تحوّلات لافتة؟

يمثّل عبد الله بن محمد أحد مصادر التفكير الاستراتيجي لدى السلفية الجهادية، ولا سيما جبهة النصرة؛ لكنه يقدم أيضًا نموذجًا حيًّا لانقلاب فكري تعرّض له منظر استخدم أدوات التحليل العقلاني في الوصول إلى أهدافه، فبدأ بالتشكيك في الوسائل وانتقل إلى التشكيك في الأهداف ذاتها.

ثمة تكامل واضح بين نص أبي بكر ناجي ونص **المذكرة الاستراتيجية** الذي نُشر في عام 2011، مع بداية ثورات الربيع العربي، ويشير كاتبه، عبد الله بن محمد، في مقدمته إلى أن «بعض» الجهاديين تخوّف من تأثير الثورات العربية في مسار التيار الجهادي؛ وإشارته هذه إلى تخوّف «بعض» الجهاديين ليست دليلًا على قلقهم من التغيير السلمي الديمقراطي فحسب، بل هي أيضًا مؤشر على إدراكهم أن تيارهم يعتاش على انسداد أفق التغيير السلمي، مثل بعض التيارات الثورية اليسارية التي كانت ترى أنه كلما «زادت الأوضاع سوءًا، كان ذلك أفضل» للحركة الثورية، لأن الناس يلتفون حولها (ومن نافل القول إن التاريخ المعاصر قدّم دلائل كثيرة على خطل هذه المقولة ودروسًا وعبرًا للقائلين بها).

ذهب كاتب **المذكرة** إلى أن الثورات العربية فرصة تاريخية للتنظيم الجهادي، فهذه الثورات «في محصّلتها النهائية ما هي إلا كيوم بعاث الذي قتلت فيه صناديد الأوس والخزرج واضطربت فيه موازين القوى في المدينة ليفتح ذلك أمام أي قوة فتية تصلح للقيادة وتستطيع ملء الفراغ»[414]. وهو يرى أن على الرغم من المشارب المختلفة التي أتى منها المشاركون في الثورات بأهوائهم المتباينة بين الإسلامية والعلمانية والوطنية والقومية كان القاسم المشترك الأعظم هو التوافق على إسقاط الأنظمة الحاكمة[415]. وينتقل الكاتب إلى تشخيص دقيق مفاده أن حالة التوافق الاستثنائية هذه بين الشعوب العربية في أثناء مرحلة الثورة وإسقاط النظام لا يمكن أن تستمر إلى ما بعد ذلك؛ وسوف تتحوّل في النهاية إلى فوضى عارمة. ويعلّل ذلك، مثل صحافي غربي متوسط، يحمل أفكارًا مسبقة عن العرب والمسلمين، بانعدام التوافق بين العرب «الذين لا

تصلح لهم الديمقراطية»؛ إذ يرى آن «المشكلة ليست في النظام الديمقراطي – على مساوئه – على وجه التحديد ولكن في طبيعة العرب وخصائصهم الاجتماعية التي لا تنقاد إلا للقوي!»[416]. وهو لا يذكر بالطبع دور التيار الذي ينتمي إليه في انعدام التوافق (من بين تيارات وأيديولوجيات أخرى أدّت أيضًا دورًا سلبيًا)، والذي يجعل كلام هذا التيار، مثل كلام الأنظمة حول عدم ملاءمة الديمقراطية للعرب، نبوءة تحقق ذاتها إلى حد بعيد.

إنه متأكد من أن في نهاية المطاف، وبسبب عجز العرب عن التوافق وفشل المشروع الديمقراطي، ومع انهيار نظام سايكس – بيكو وعدم تمكّن الأنظمة العربية من تأدية أدوارها على النحو المنشود، وكذلك الحال بالنسبة إلى المجتمع الدولي الذي سيعجز عن التعامل مع هذا الحجم من الفوضى، وتعارض مصالح بعض القوى العظمى في المنطقة العربية وضعفها في مواجهة التحديات، فإن مرحلة «الفوضى العارمة» سوف تحل[417]. وعند حصول هذا السيناريو الواقعي، يجب أن يتقدّم التيار الجهادي للقيام بدورٍ مهم من خلال تقديم مشروع متكامل. وهو بذلك يتابع ما بدأه أبو بكر ناجي في البناء على أن شرائح الشعوب المتضرّرة من الفوضى سترضى بأي قوة تقدّم إليها الأمن والاستقرار، حتى لو كانت قوة أجنبية، إلا أن الأخيرة لن تجد لها مصلحة في التدخل أو ستعجز عن ذلك. ولا تقتصر المهمة على مشروعات عسكرية، بل تشمل أيضًا «رؤية واقعية لما يمكن أن نقوم به من أدوار سياسية واقتصادية بعد مرحلة التمكين الأولى، [أي] مشروع متكامل يعالج كافة التحديات على المستوى المحلي والإقليمي والدولي»[418]. كما يشير إلى ضرورة أن يكون المشروع المتكامل عابرًا للحدود وقادرًا على مخاطبة تطلّعات الشعوب في المنطقة العربية، تمامًا كما فعلت فكرة الثورات العربية حين عبرت الحدود وانتقلت من بلدٍ إلى آخر. ولن يتحقق هذا المشروع، بحسب رأيه، الذي سيتمكن من جمع شتات العرب والمسلمين عمومًا وإعادة الأمن والاستقرار إلى المنطقة، إلا من خلال تطبيق «مشروع الخلافة»[419]. والحقيقة أنه قدّم بذلك النقيض الكامل لهذه الثورات، صحيح أن تأثير الثورات والتأثر المعنوي بها، كانا عابرين للحدود العربية، لكن الثورات ذاتها لم تكن عابرة للحدود، بل كانت ثورات وطنية، ولم يكن هدفها إسقاط الأنظمة فحسب، بل تطلّعت أيضًا إلى العدالة وحقوق المواطنة والعيش بكرامة، بما يمكن صوغه في أي برنامج ديمقراطي.

قبل أن يفصّل عبد الله بن محمد استراتيجيته لتطبيق ما يسمّيه مشروع الخلافة، وتوضيح المبادئ والشروط اللازمة لإنجاحه، يبدأ بأهمية اختيار المكان، مشيرًا إلى أنه سيكون في الإمكان استغلال المساحات الجغرافية التي تنحسر عنها السلطة المركزية «لإقامة إمارة إسلامية كنواة لمشروع الخلافة الإسلامية». ويجد من المناسب جلب مثال مشروع الحركة الصهيونية ونقاشات مؤتمر بازل في عام 1897 للتوضيح، متطرّقًا إلى رفض المؤتمر الصهيوني اقتراح ثيودور هرتزل بجعل أوغندا أو الأرجنتين موطنًا للمشروع القومي اليهودي على الرغم من توافر الإمكانات؛ فما «لم يدركه هيرتزل أن ميول اليهود لن تكون إلى غير فلسطين للبعد الديني والتاريخي الذي تمثّله فلسطين لهم، ولذلك تم اختيار فلسطين كمشروع قومي لدولة اليهود يبدأ بمستعمرات زراعية وينتهي بإعلان الدولة»[420]. وليس صدفة، في رأينا، أن يختار منظّر جهادي سلفي نموذج الدولة اليهودية في شرح وجهة نظره؛ إذ عدَّ منظّرو الحركات الإسلامية إسرائيل دولةً دينيةً، وأن ذلك من أسباب نجاحها، وانتشرت مثل هذه الأفكار حين انتصرت إسرائيل على ما اعتبروه الأنظمة العلمانية والكافرة في عام 1967. وعمومًا، وجدت الحركات الإسلامية صعوبة في استيعاب دينامية مجتمع ذي نمط حياة علماني في دولة تقوم على خلط القومية بالدين، وتدار بقوانين وضعية يقودها علمانيون ومتدينون؛ كما أن الاستعمار الصهيوني الاستيطاني يبدو لهم مثل حركة مهاجرين «اختارت» أرضًا لتقيم عليها دولة، ولهذا تجلب مثالًا على الاستراتيجيا التي يجب أن تُتّبع لاختيار الأرض التي يفترض أن تقوم

عليها لإقامة الإمارة الإسلامية النواة.

بناءً عليه، فإن المقترحات المطروحة أمام التنظيم، بما فيها منطقة سيناء والأنبار وكذلك ليبيا ودارفور والصحراء الغربية، كلها لن تصلح لإقامة الخلافة؛ إذ يشترط توافر مناخ مناسب لتحريك الشارع الإسلامي، وضرورة وجود تضاريس تساعدهم في العمليات العسكرية والتصدّي للعدو وحماية حدودهم، فضلًا عن غناها بالثروات الطبيعية لتمويل قدراتها العسكرية ومستلزمات الحياة للسكان[421]. وثمة حاجة إلى «الحشد الفكري والعاطفي» في مراحل مبكّرة قبل البدء في تنفيذ مشروع الخلافة وتمهيدًا له؛ وذلك من خلال استغلال مساحة الحرية الإعلامية التي فرضتها الثورات العربية. وبحسب عبد الله بن محمد، يتطلّب هذا الحشد مسؤولية مشتركة بين مفكري الأمة ودعاتها ومؤسساتها الإعلامية، ومن خلال الوسائل الإعلامية المختلفة من أجل إيجاد فكرة القبول الفكري، أو على الأقل زرع فكرة الخلافة الإسلامية، ونشرها حتى لدى «رجل الشارع العادي» باعتبارها حلًا مطروحًا إذا ما أراد مناقشة الحلول للأوضاع من حوله[422].

إن التطبيق الناجح للمشروع، بما فيه الجوانب العسكرية والاقتصادية والاجتماعية، سوف يستقطب المؤيدين. وهنا يذكر تحديدًا ما هو المطلوب تقديمه في هذه المرحلة التي يشبه توصيفها مرحلة إدارة التوحش عند ناجي، فاهتمام الناس في حالات الفوضى والحروب منصبٌّ على الحاجات والخدمات الأساسية، مثل الأمن والغذاء والدواء والصرف الصحي والوقود. «**وهذه الخدمات الأساسية لا تحتاج لتعقيدات النظم الحديثة في الدول الغنية لإدارتها، ولذلك نجد أن التجارب الجهادية الناجحة في الإدارة تركّزت في بلدان فقيرة مثل أفغانستان والشيشان والصومال، لأن شعوب هذه الدول لن تطالب بأكثر من الخدمات الأساسية [...] بعكس ما لو كان الأمر في دبي أو الرياض، لأن السكان في مثل هذه المدن لن يرضوا بأقل من المعيشة المُترَفة التي اعتادوا عليها**»[423]. تعكس هذه المقولة بحثًا عن مناطق محدودة التنمية الاقتصادية والاجتماعية وبعيدة عن التعقيد المجتمعي، وهي غالبًا أقرب إلى حواف الصحراء أو البادية المتطلّبة الحدود الدنيا من عوامل إعادة الإنتاج للمجتمعات، التي لن تواجه هذا التيار بمتطلّبات أبعد مما تعرفه، وما هو موجود في محيطها. وهذا يعني أيضًا أن هذه الحركات تهدف إلى بناء قواعد تُمكّنها من غزو الحواضر. **الحقيقة أن من الصعب تخيّل كيف يمكن أن تخدم المقولة الأخيرة المقتبسة والصحيحة من حيث وصفها متطلّبات حياة المجتمعات في البلدان الفقيرة التيار الذي تريد أن تخدمه. فالمقولة تفيد بحقائق تقود إلى استنتاج وحيد ممكن، هو أن فكر هذا التيار يتناقض مع تطلّع أغلبية الناس إلى التمدن والرفاه ومستوى المعيشة الذي تتوافر فيه ضرورات الحياة في هذا العصر، ويعني أن الشعوب التي حقّقت درجة من التمدن أو مستوى المعيشة لا يمكن أن تقبل به.**

أما مشروع الخلافة، عند الكاتب، فلا بد من توافر شروط أخرى لإنجاحه[424]:

• **أولًا**: أن يكون الموقع حيويًا وذا أهمية تاريخية ودينية لاستقطاب التعاطف الديني، وأن يكون محل اهتمام وسائل الإعلام من أجل تغطية الأحداث فيه، مثل العراق، وتحديدًا المدن.

• **ثانيًا**: التركيز على قرب الموقع الجغرافي للخلافة من مصادر التأثير الديني – مكة المكرمة والمدينة المنورة والقدس – لإضفاء الشرعية الدينية على مشروع الخلافة. وبحسب رأيه، فإنه ليس بالضرورة إنشاء الخلافة في هذه المراكز، إنما هو عرف تاريخي فحسب ارتبط باسم الخلافة.

• **ثالثًا**: أن يضم الموقع تضاريس جغرافية تخدم عملياته العسكرية والمناورات مع العدو.

• **رابعًا**: قدرة الموقع على تأمين الحاجات الأساسية والمواد الغذائية والموارد الطبيعية بما يضمن الاكتفاء الذاتي من الماء والغذاء، تحسّبًا من وقوع أي حصار أو عقوبات اقتصادية.

• **خامسًا**: الطبيعة السكانية للموقع؛ إذ يجب أن تتوافر مجموعة خصائص لدى سكان المنطقة بما في ذلك «نسب مقبولة من ناحية التديّن والشجاعة والصبر على المشاق وصلف العيش وقابلية التحرك والانفتاح»، فضلًا عن أهمية دراسة طبيعة سكان المنطقة وكيفية إخضاعهم وتقبّلهم الأفكار الإسلامية.

يبرر عبد الله بن محمد أيضًا استبعاد تأسيس الخلافة مباشرة في مكة المكرمة أو المدينة المنورة أو القدس بأنه «لا يراعي جوانب التأثير في الشارع الإسلامي والعربي، ولن نخرج منه بكبير فائدة لأن هذه الطريقة ستُفهم على أنها محاولة لخروج المهدي أو ما شابه»، وهذه كما يبدو إشارة تتجاوز التلميح إلى حركة جهيمان العتيبي من دون أن يذكره[425]. فالقصد أن يقدِّم مشروع الخلافة بصورة واقعية تتّحد مع تعاطف الشارع الإسلامي وتأييده ليتكامل المشروع وينمو وينتشر بالفكرة المدعومة بقوة السلاح. وكي يبدو واقعيًا في أعين المسلمين يجب أن تكون هناك «مرحلة أولى من التمكين وسلسلة من الانتصارات وفترة من الحكم الرشيد ينطلق من خلالها إلى مكة أو المدينة أو القدس ليعلن من فوق أحد تلك الأماكن عن المشروع الإسلامي الوحيد الذي يمكن أن يوحّد المسلمين!»[426]. المطلوب إذًا عنده هو مراحل من التمكين والانتصارات وفترة من «الحكم الرشيد» قبل أن يصبح مشروع الخلافة واقعيًا، لينطلق من إحدى المدن الثلاث. إنه يتوق إلى هذا المشروع إذًا، لكنه بالتأكيد يربط إعلانه بواقعيته في أعين المسلمين، ما تكفله المراحل الثلاث.

بناء عليه، يرى عبد الله بن محمد أن الشروط الخمسة المذكورة أعلاه تتوافر في اليمن وبلاد الشام. ولهذا السبب يُسمي استراتيجيته «نظرية الذراعين»، لأنها تعتمد على إنشاء مركزين لمشروعه، في اليمن والشام، لتتضاعف فرص النجاح في واحد منهما، وتعمل كذراعين لتدعم كل منطقة الجهة الأخرى منها[427]. أما استراتيجيته في تطبيق هذه النظرية، فتعتمد على حشد الطاقات الجهادية في منطقتي عمل المشروع، لتصبح الجبهات الجهادية في المناطق الأخرى مراكز دعم وإمداد بشري وفني لها، وجبهات إشغال عسكري أيضًا لتشتيت تركيز العدو عن مناطق مركز المشروع. ويوجّه بن محمد دعوة إلى الجهاديين العرب في أفغانستان والعراق للانسحاب والعودة إلى الداخل الشامي (وهذا تنظير مباشر لجبهة النصرة التي أقامها تنظيم الدولة): «أظن أنه قد آن الأوان لإنهاء الدور العربي في بلاد الأفغان [...] وأظن أيضًا أنه قد آن الأوان لعملية نقل واسعة للكوادر العاملة في بلاد الرافدين إلى الداخل الشامي [...] وأعلم أن هذه النقطة قد تكون شديدة على النفس لتعلّق البعض بمشروع [دولة العراق الإسلامية][428] التي وضع لبناتها من دماء وجماجم الشهداء، ولكني أعود وأقول إنها الحرب يا سادة! [...] فالحرب في العراق قد ولّدت خبرات واسعة [...] تجعل من مسؤولية الجهاد على أرض الشام أمانة في أعناق القيادة العراقية، كما كانت مسؤولية الجهاد في بلاد الرافدين أمانة في أعناق أهل الشام من أمثال أبو مصعب الزرقاوي وأبو محمد اللبناني وأبو أنس الشامي وغيرهم كثير»[429].

بدا الأفق مسدودًا أمام «دولة العراق الإسلامية» ونهجها المتشدّد في تلك المرحلة، خصوصًا بعد ردة الفعل الأهلية وحتى الإسلامية ضدها بقيام الصحوات، وتقلّص نفوذها، وعادت إلى حرب التفجيرات والمفخخات، وانفتحت ساحة جديدة في سورية. وفي رأيه أن مرحلة «المصاولة» وحروب العصابات ضد

التحالف الأميركي تخللتها عشوائية في التنفيذ وعمليات تمرّد، إلا أنها أوشكت على النهاية. ومع بداية مرحلة الفوضى العارمة، ووجود مشروع استراتيجي تجتمع فيه جميع القوى الجهادية، فسيتطلّب ذلك تنظيمًا أكثر متانة، وتشكيلات أكثر نظامية تلتزم بقوانين القيادة لتحقيق الهدف النهائي. وهنا يدعو إلى برنامج وحدوي يجمع الفصائل الجهادية خلف راية واحدة، يشبه ما قام به الجيش الإسرائيلي في بدايات قيام الدولة برفض الوجود المسلح للمنظمات العسكرية الصهيونية والإصرار على دمجها في الجيش الناشئ، ولو تطلّب ذلك استخدام القوة، «وقد كان هذا الموقف هو أول موقف سيحدد ما إن كان اليهود يملكون التصرف كدولة، أم أنهم لا يستطيعون التخلّص من العشوائية واللامركزية التي كانت سائدة في كثير من مراحل ما قبل الدولة ولكن بن غوريون أدرك خطورة ذلك على كل ما بناه اليهود، وأثبت أنه رجل دولة وذهب إلى حد إعلان الحرب على هذه التنظيمات إن لم تلتزم بسياسة الدولة!»[430].

بناء عليه، يقترح الكاتب دمج الجماعات التي لم تكن قد بايعت القاعدة في حينه تحت كيان شمولي كالاتحاد الإسلامي أو أنصار الشريعة أو غيرهما، وهذا لا يشبه خطوات إقامة الجيش الإسرائيلي، بل قد يشبه، مع التحفّظ أصلًا على التشبيه، تخيّل إجبار حركة «الإيتسل»[431] جميع الميليشيات على مبايعتها ضد الدولة اليهودية التي كان بن غوريون يؤسسها. وهو يتخذ أيضًا حزب الله في لبنان والجماعات الكردية وحركة الترابي مثالًا في قدرتها على فرض مبدأ واحد وهوية واحدة، إضافة إلى «نجاحات» تجمّع الجماعات الجهادية في العراق تحت مشروع «دولة العراق الإسلامية». وهو «نجاح» محدود قياسًا بالنماذج الأخرى التي ذكرها، لكن من الواضح أنه لا يرى أوجه الخلل فيه (أو لا يصرّح بها)، بل يدعو إلى الاستمرار في فرض التيار السلفي - الجهادي نفسه على الجميع، باعتبار أنه هو الدولة. لكنه يؤكد أن دخول سورية واليمن في هذه المرحلة تحت اسم «القاعدة»، قد يُخسرها أكثر مما سيُكسبها من تعاطف، على الرغم من الإنجازات التي حققها التنظيم. ويرى أن من الضروري أن تجتمع هذه الجماعات المشتتة تحت اسم شمولي جديد، حيث يشكَّل تحالف إسلامي في بداية مرحلة التمكين يعمل على توسيع مناطق النفوذ. وفي نهاية هذه المرحلة، ومع الإعلان عن الدولة، يكون هذا التحالف قد أسس شبكة من مراكز الدعم في المناطق المختلفة، تصبح لاحقًا بمنزلة سفارات وقنصليات للدولة الوليدة[432]. وهنا أيضًا يقارن الموضوع بتجربة الحركة الصهيونية، ويقول: «أرجو أن يعذرني القارئ بكثرة استشهادي بتجارب اليهود، فهم قد مرّوا بحالة مشابهة لما نحن مقدمين [مقدمون] عليه، إلا أن قضيتنا أضخم وأكبر وبدون دعم خارجي كما كان المشروع الصهيوني»[433].

يقدّم عبد الله بن محمد أيضًا أهم التوصيات التي يمكن أن تخدم المشروع عن طريق تطبيق إجراءات احترازية لأمن مشروع إعادة الخلافة وسلامته، وتتمثل في ثلاثة أنواع:

• **التأمين الدعائي**[434]: كوقف القتال وتجنّب الدخول في صراع مع أي طرف إسلامي خارج منطقتَي المشروع في اليمن والشام، وضرورة عقد التحالفات وتحييد بعض الخصوم. وهذا يعني أنه متاح في منطقة المشروع، حيث ينبغي للتيار السلفي الجهادي أن يفرض نفسه بالقوة. ولهذا فهو ينتقد تكتيكيًا ما حدث خلال الثورة المصرية حين خرج بعض الجماعات الإسلامية في يوم جمعة «الشريعة» في مواجهة قوى الثورة التي خرجت في ذلك اليوم تحت شعار «جمعة الإرادة الشعبية»، وتصادمت مع تلك الجماعات وانتهت باشتباكات مسلّحة مع الجيش بسبب إصرارها على المطالبة بحكم الشريعة على طريقتها. ونلاحظ هنا بداية واقعيته الاستراتيجية (في خدمة مبادئ السلفية الجهادية بالطبع) التي سوف توصله لاحقًا إلى نتائج مختلفة

تمامًا، كما سنرى. ولا ننسى أن ما يطلبه من التحالفات وتجنّب الخصومة والعزلة يدخل عنده ضمن «التأمين الدعائي» المتعلّق بصورة تيار السلفية الجهادية ومشروعها.

• **التأمين الذاتي**[(435)]: يتمثل في ضرورة إدارة المناطق المسيطر عليها وتوفير الخدمات الأساسية فيها، واستقطاب الطاقات البشرية من مختلف التخصّصات والمهن وتدريبها لإدارة بعض الخدمات، وإيجاد قوة ردع عسكري لمواجهة العدو الداخلي من المنافقين، قبل الانتقال إلى مرحلة التمكين. أما استراتيجية التحرك العسكري، فقسّمها ثلاث مراحل: البناء، والقتال، والتمكين.

• **التأمين الاستراتيجي**[(436)]: وهو الإجراءات الاحترازية المقترحة من أجل إضعاف قدرات العدو العملية على شن الحرب ضدهم وشلّها وحرمانه من المميزات التي تساعده في الدخول إلى المنطقة. ووضع ضمن أولوياته الخطوات التالية للقيام بها مباشرة بعد إعلان دولة الخلافة وتمدّدها لتأمينها استراتيجيًا:

– تأمين قناة السويس ومضيق باب المندب.

– تدمير إنتاج النفط في الخليج وتعطيله.

– إجلاء الأقليات الدينية وتهجيرها، مستشهدًا بمنهج النبي في تأمين الدولة الإسلامية من الداخل، وكيف أنه حفر الخندق وحرق نخيل بني النضير وأمر بإجلاء اليهود عن المدينة والمشركين من جزيرة العرب[(437)]. وهو منطق لا يناقض توجّهات الدول الإسلامية عبر التاريخ فحسب، بل يؤسلم في حقيقة الأمر مواقف فاشية أيضًا تسمى في عصرنا تطهيرًا عرقيًا، أو تطهيرًا طائفيًا. فهذا هو سياق مثل هذا الكلام المعاصر، وليس هو حرقَ نخيل بني النضير وإجلاءَهم.

بعد هذا التنظير في سلسلة المذكرة الاستراتيجية، يعود عبد الله بن محمد فيذهب في اتجاه معاكس لتنظيم الدولة، وذلك ليس بسبب تغيير قيمي مرّ به، بل نتيجة لاستقراء الواقع استراتيجيًا. وقاده التفكير الاستراتيجي إلى استنتاجات مختلفة تمامًا عمّا بدأ به وتناولناه أعلاه. فبعد أعوام من اندلاع الثورة السورية، وبعد إعلان تنظيم الدولة الخلافة، وقيام التحالف الدولي ضده، غيّر تحليله قبل أن يتوقف عن الكتابة لأسباب نجهلها. ففي مقالة له بعنوان «حرب العصابات السياسية»[(438)]، نجده يشدّد على تطور النظام الدولي ومسؤوليات أنظمة الحكم في المرحلة الراهنة بعد الحربين العالميتين؛ وهو يقدّر أن هذا ما دفع أسامة بن لادن إلى استراتيجية التركيز على أميركا بدلًا من الانشغال بقتال الأنظمة نفسها، لأن أميركا هي رأس شبكة علاقات القوة التي تثبّت هذه الأنظمة، وهو ما «دفعه أيضًا لنصيحة أمير فرع القاعدة في اليمن ناصر الوحيشي بعدم السيطرة على صنعاء عاصمة اليمن، وعلّل ذلك بأن الحركات الجهادية غير مؤهّلة بعد لتولّي مسؤوليات الحكم في الدول الحديثة»، وأن استنتاج بن لادن هذا «جاء بعد مشوار طويل مع المشاريع الجهادية في الثلاثة عقود الأخيرة»، ويقتبس له مقولة إن «إقامة الدول قبل اكتمال مقوّمات نجاحها هو في أغلب الأحيان إجهاض للعمل الجهادي»، فالقيام بمهمات الدولة الاقتصادية والعسكرية يستلزم مشاركة واسعة من الحركات الإسلامية والاتجاهات السياسية تحت سقف شرعي مُجمَع عليه (لاحظ أنه متمسك بالسقف الشرعي الديني، أي إن الإجماع المقصود يجب أن يكون على دولة إسلامية)، وفشل الجهاديون في

اجتياز هذا الامتحان «لضيق الأفق السياسي الشرعي لديهم»، بحسب عبد الله بن محمد.

يطرح عبد الله بن محمد أيضًا التحدي أمام الحركات الإسلامية للعمل السياسي الإسلامي مع تجنّب الصدام المباشر والمكشوف والشامل مع تحالف دولي بقيادة أميركا، لأن نتيجته محسومة، وهي محاصرة أي مشروع سياسي إسلامي وحرمانه من مقومات الحياة. وكما أن الحاجة تقضي بتجنّب المواجهة العسكرية، وذلك باتباع استراتيجية حرب العصابات، ينطبق الأمر أيضًا على المواجهة السياسية الشاملة والمكشوفة بإعلان دولة مثلًا (وهو يشير بذلك بشكل واضح إلى الدولة الإسلامية في العراق والشام من دون أن يذكرها بالاسم)، لأن النظام الدولي المحكوم غربيًا يمكنه إجهاض، أو إضعاف، أو احتواء أي نجاح لتيار السلفية الجهادية في تولّي الحكم، فهو سيضغط على مشروع الدولة هذا بالوسائل كلها «حتى تتنامى الأمراض والاضطرابات والفقر والسخط الشعبي ويأتي المناخ المناسب لاجتثاثنا عسكريًا، كما فعلوا مع أفغانستان والعراق» (ويقصد نظام صدام حسين الذي ناصبه الغرب العداء وحاصره قبل أن يجتثّه عسكريًا). إن وجود الإسلاميين المباشر في سدة الحكم يمنح الغرب مثل هذه الفرصة، و«لذا ينبغي الابتعاد عن الواجهة السياسية في البلدان المهيّأة للحكم الإسلامي»، والعمل في إطار تحالفات شعبية واسعة «تحت سقف شرعي مقبول»؛ ثم التركيز على بناء الذات بما في ذلك القدرات العسكرية ضمن أجهزة الدولة ومنع نشوء أجهزة عسكرية وأمنية موالية للغرب. ونموذجه في ذلك تجربة أفراد الطليعة المقاتلة في ليبيا في الثورة الليبية في عام 2011 ومؤسسات الحكم بعدها، ما فوّت على الغرب إمكان عزلهم عن باقي القوى الثورية، على الرغم من المحاولات كلها؛ إذ إنهم اجتهدوا فقهيًا بما «يجيز الدخول في نظام الدولة الديمقراطي بعد أن يُعلَن رسميًا أن الشريعة هي المصدر الوحيد للتشريع»، فهذا هو السقف الشرعي المطلوب، ثم تجري أسلمة النظام بالتدرّج، والمهم عدم السماح باستخدام مؤسسات الدولة ضدهم، و«إن هذا الوعي السياسي لدى جهاديي ليبيا هو ما جعل الغرب شبه مشلول أمامهم؛ فالغرب تعوّد على جماعات جهادية تقفز دائمًا لتظهر سيطرتها على مناطق الفوضى». وبهذا يدحض الكاتب استراتيجية إدارة التوحّش التي سبق أن تبنّاها، وينقضها مباشرة.

في مقالة أخرى له[439]، نشرها بعد المقالة المذكورة أعلاه، كتب أن التمكين في العصر الحديث تطوّر مثلما تطوّرت فكرة الدولة نفسها و«أصبحت مغايرة لما كانت عليه سابقًا»، كما بيّن في المقالة السابقة، «فكذلك طبيعة التمكين قد تغيّرت لتتوافق مع الدولة في العصر الحديث. فعلماء الاجتماع السياسي يطلقون اسم 'دول' على أي كيان إذا تحققت فيه ثلاثة شروط: **أولًا**، أن تكون السلطة فيه شرعية بالمعنى السياسي، سواء بانتخابات أم بيعة؛ **وثانيًا**، أن تكون الحكومة قادرة على تقديم الخدمات إلى الشعب؛ **وثالثًا**، أن تحظى الحكومة باعتراف دولي للتعامل مع محيطها وقبول الوثائق وجوازات السفر الصادرة عنها». ومن الواضح أن هذه المقوّمات غير موجودة في الدولة الإسلامية في العراق والشام التي يقصدها بكلامه، مع أنه لا يتطرّق إليها مباشرة. ويتابع أن هذه الشروط الثلاثة، ولو بحدودها الدنيا، يجب أن تتوافر في جميع الدول، بغض النظر عن طبيعة أنظمة الحكم. وهو يجلب مثال حالة كردستان العراق، التي لم تحظ باعتراف دولي مع أنه يتوافر فيها إجماع شعبي وسيطرة على الأرض والسكان، بينما تحققت هذه الشروط بحدودها الدنيا في إمارة طالبان في أفغانستان، «بعد اعتراف باكستان والسعودية والإمارات بها». إن ما يكتبه عبد الله بن محمد حول غياب مقوّمات الدولة يضاهي تحليل أي باحث جدي في العلوم السياسية، بل إن بعض الباحثين الأكاديميين الذين وقعوا ضحية اعتبار كيان «داعش» دولةً لمجرد أنه أتقن جباية الضرائب، وأصدر شهادات ميلاد، يمكنهم التعلّم منه.

يشكو الكاتب من أن «مشكلة التيار الجهادي مع مصطلح التمكين تكمن في أنه يختصره بالسيطرة

المسلحة، فبعد أي انتصار عسكري في أي بلد، يقرأ المجاهد قوله تعالى (الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ) (الحج: 41)، فيقول الآن حصل التمكين ووجب علينا إقامة الشرع، فيبدأ بتأسيس دور القضاء ويشرع في تطبيق الحدود». لكنه يعجز عن القيام بمهمات الدولة لغياب الاعتراف الدولي، «فيدرك حينها أن ما حدث هو تمكين عسكري وليس سياسيًا، وإقامة الدول لا تكون في العصر الحديث إلا بهما معًا».

بدأ عبد الله بن محمد المراجعات النقدية الحادّة في مقالة أخرى من الفترة نفسها[440]، وانتقد قيام المشايخ والشرعيين بدور التوجيه الاستراتيجي واتخاذ القرارات التي تحتاج إلى خبرة مهنية في هذه الشؤون، مؤكدًا دورهم «الحيوي جدًا في التربية الجهادية والنوازل الفقهية»، الذي ينقلب سلبيًا حين يتدخّلون في أمور لا يتقنونها. ويشير في المقالة نفسها إلى «أن العائق الذي حال دون استثمار الجهد الجهادي الضخم في الساحة هو عدم وجود تصوّر سياسي صحيح يتولّد منه قرار جهادي قابل للحياة. وهو عائق تسبّب في حصر فاعلية المجاهدين في فترات الفوضى فقط». ويتكرر ذلك في تاريخ الأمة بسبب الخطأ السابق، لأن من يديرون شؤونها ليسوا خبراء، وليسوا مطّلعين على شؤون العالم الذي يعيشون فيه. ويجلب أمثلة على فتاوى تحوّلت إلى كوارث فقهية بحق الأمة، «كما في فتوى تحريم دخول آلة الطباعة للدولة العثمانية فتأخر المسلمون عن حركة الترجمة 200 عام، وفتوى تحريم تعلم الإنكليزية في الهند التي أثرت في تعامل المسلمين مع المستعمر الإنكليزي، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر زيد بن ثابت بتعلّم اللغة اليهودية ليأمن مكر اليهود، وفتوى تحريم الراديو في السعودية التي جعلت البعض آخر من يعلم بالأحداث العالمية».

ثالثًا: الخطة الاستراتيجية لتنظيم الدولة

أصدر تنظيم الدولة في نهاية عام 2009 أو بداية عام 2010[441] خطة استراتيجية تنبع أهميتها من أنها وثيقة رسمية تقدّر الموقف في العراق بعد مرحلة الصحوات، والاستعداد للانسحاب الأميركي المقرر في عام 2011. وتضع استراتيجية إعلان الدولة بناء عليه، وتحتوي على مجموعة من الموضوعات المهمة التي تتعلّق بالتكيّف الفقهي والعسكري والسياسي مع الوضع وتوفير ردود على مختلف المواقف الرافضة احتكار الدولة الإسلامية في العراق صفة الدولة، ومطالبتها الآخرين بتقديم البيعة إليها، إضافة إلى تقديم مجموعة من التوصيات والبرامج المقترحة تحضيرًا للمرحلة الثانية، بحسب الوثيقة وهي مرحلة الانسحاب الأميركي من العراق.

افتُتِحت مقدمة الوثيقة بخلط بين ما تراه هي «مقومات الدولة» من حيث الامتداد الجغرافي والاتساق مع «شعب معين»، إضافة إلى الخصائص الحديثة للدولة بما هي «دولة حقيقية لها محاكمها وقضاتها وأمراؤها المنتشرون في مناطق أهل السنّة» مع المواصفات اللازمة لدولة إسلامية لناحية التمكن في الأرض وفرض أحكام الشريعة على من يقطن تلك الأرض. كما ركّزت مقدمة الوثيقة على «عودة» الدولة الإسلامية وقدرتها المستقبلية على الامتداد والعودة إلى الحياة. وذلك من خلال تصفية مجموعة من التناقضات المركزية بين الدولة الإسلامية وما سمّته الوثيقة «ابتلاء الصحوات السابق» من جهة، و«المقاومة الوطنية ورموزها» من جهة أخرى. وجميعهم بحسب مقدمة الوثيقة عملاء لأميركا والأنظمة العربية و«الصليبيين».

توصي الوثيقة في مقدمتها بكيفية مواجهة العدد الهائل ممن تصنّفهم أعداء، وذلك بإعادة النظر في التكتيك العسكري؛ ومنها أن الحل العسكري لن يحقق وحده سيطرةً لدولة الإسلام على العراق كله.

وتوضح المقدمة ظروف صدور هذه الوثيقة. ومن ذلك آن «الجميع يسعى إلى تعزيز موقفه السياسي في هذه الفترة استعدادًا للموعد المزعوم من قبل العدو الصليبي بانسحاب غالبية قواته من العراق»(442).

بداية، قيّمت توطئة الوثيقة ظاهرة «الصحوات المرتدّة» واعتبرتها «ظاهرة عشائرية» قائمة على روابط وقيم قبلية. وتعود الوثيقة إلى **مقدمة** ابن خلدون وإلى الأزهري لتعريف العصبية والنعرة ولتثبت أن فاعليتها في حالة الصحوات لا تدل «على خلل في سياسة الدولة الإسلامية [...] وعليه لا يمكن تحميل دولة العراق الإسلامية أو ما يُسمّى بالتصرفات الخاطئة للمجاهدين مسؤولية ظهور الصحوات»(443). وبذلك يتنكر كاتبها لواجب التنظيم (كما رآه بن لادن على الأقل) في أن يأخذ العصبية القبلية في الحسبان. وعلى كل حال، قام التنظيم في مرحلته الثانية، مرحلة أبي بكر البغدادي، بالتعامل إيجابيًا مع العصبية القبلية التي يدينها في هذه الوثيقة، وذلك باستثمارها في تجنيد الولاء عبر التوظيف وتنصيب زعامات عشائرية، وزعامات بديلة حين يلزم، وسلبيًا بالاعتماد على نعرات قبلية في محاربة القبائل التي رفضت موالاته في مرحلة تمدّده. وفي هذا اعتراف ضمني بخطأ عدم أخذ العصبيات والبنى العشائرية في الحسبان في مرحلة الدولة الدولة الإسلامية الأولى.

يحيل تمهيد الوثيقة مجددًا إلى طبيعة الصراع المقبل في ما بعد الانسحاب الأميركي من العراق باعتباره «حربًا سياسية إعلامية بالدرجة الأولى»، سوف تربحها القوة المنظمة التي تمسك بزمام المبادرة. وحدّدت المذكرة مشروعين مركزيين مطروحين بعد الانسحاب: **الأول** هو «المشروع الوطني» الذي يتلخّص في «إنشاء حكومة وطنية تمثل جميع أطياف الشعب بغض النظر عن المعايير الإسلامية في تمثيل النصارى وعبدة الشيطان والروافض لأهل الإسلام وفي بلادهم»؛ والمشروع **الثاني** وهو «مشروع إسلامي على المنهج النبوي ... ويتمثل في دولة العراق الإسلامية، والتي طابقت وعودها أعمالها ورأينا تحكيمهم للشريعة الإسلامية كما لا يخفى على الجميع من الصديق والمخالف»(444). وهذا يعني أن تنظيم دولة العراق الإسلامية لا يكتفي بتكفير مشروع الدولة الوطنية، و«بدعة» الوحدة الوطنية أيضًا، بل يحتكر لذاته تمثيل المشروع الإسلامي عبر المطابقة بين القول والفعل وعدم التهاون في تطبيق كل ما يعد به. وهذه نقطة جوهرية تفسر بعض ممارسات تنظيم الدولة وهوسه في تنفيذ ما يقول، بغض النظر عما يثيره من نفور، فحتى اشمئزاز الآخرين من ممارساته يعتبره شهادة على أنه يطابق بين القول والفعل وينفّذ أحكام الشريعة.

ترفض المذكرة استخدام المشروع الأول لأغراض الثاني، أو التدرّج في الحكم عبر استعمال الحكومة الوطنية في اتجاه الحكم الإسلامي. ويبدأ الرد بحجج عقيدية شمولية تصلح لكل زمان ومكان، وتصلح في رفض أي اقتراح وأي برنامج عمل، فـ «الدين قد كمل وليس في هذا الدين الكامل طلب التدرج». وينتهي الرد بحجج براغماتية متعلّقة بعدم واقعية التدرّج نحو الحكم الإسلامي، ومفادها أن الحكومة التي تتورط في المواثيق الدولية و«المؤسسات الأممية الكفرية» لا يمكنها أن تتحرّر منها. وأغفل الكاتب أن من دون الاعتراف الدولي بالسيادة على الأرض وتمثيل الشعب والحدود والأوراق الثبوتية للمواطنين وغيرها، لا تقوم دولة في هذا العصر. **والحقيقة أن الدولة التي أعلنها التنظيم لم تكن سلطة جديدة في دولة قائمة معترف بها، ولا دولة جديدة انفصلت وأعلنت استقلالها، بل هي تنظيم سياسي مسلّح يزعم أنه دولة، وذلك بالتمدّد وفرض السيطرة على بعض أراضي دول مختلفة، ولم تعترف بزعمه هذا أي دولة، فكان نوعًا من التمرّد المسلّح الذي يدير سلطة على السكان في مناطق التمرّد.**

من خلال هذا الموقف التكفيري من المشاركة في مؤسسات الدولة والمؤسسات الدولية، تطرّق التمهيد إلى الموقف من النظام الدولي من خلال محاولة دحض فكرة عدم قابلية الخروج عليه أو الصراع معه، ويقترح

فرض الحقائق القائمة بالقوة في التعامل معه، «لأن المعادلة في هذا النظام تكمن في إيجاد قوة مُرهِبة. وعلى أساسها وحجمها تحدث العلاقات الدولية مع الآخرين، وبالتالي إحداث هزة في هذا النظام الذي يحاول عزل كل من هو خارج عنه ولم يرتض مواثيقه»[445]. ومن ثمّ، يدعو التمهيد إلى تكييف العلاقات الدولية وموقع الدولة الإسلامية داخله بناء على مفهوم مركزي هو مفهوم التوحش، الذي يجعله مركزيًا في عملية موازنة القوى بين الدول واستدامة وجود الدولة. فبالعودة إلى ابن خلدون مجددًا يستنتج أن النشأة البدوية الوحشية أكثر قدرة على الصمود والثبات من النشأة المدنية. وبناء عليه، فإن الدولة «التي تأتي بالاعتراف الدولي وما يتبع ذلك من مساعدات ومعونات للإعمار ومساعدتها في النماء الاقتصادي [...] تنشأ ناعمة مُترفة، فهي تدخل في مرحلة تدجين واضح [...] بينما الدولة التي تنشأ وفق الظروف الطبيعية الوحشية يشتدّ عودُها وصلبُها شيئًا فشيئًا، حتى تستعصي على الكسر، فضلًا عن الإخضاع أو الإرغام أو النزول تحت شدة الضغوط، كما تفعل كثير من دول النظام الدولي المزعوم»[446]. إن الدولة التي لا تحظى باعتراف دولي ليست خيالًا، ولا أضغاث أحلام إذًا، من وجهة نظر كاتب الخطّة، بل هي مشروع واقعي للتنفيذ.

لا تختلف استراتيجية تنظيم الدولة في المحاجّة عن كيفية استنباط ممارساته من مخيّلته؛ إذ يحتال على الواقع لتطويعه، فيصل إلى درجة اقتصار مقوّمات مشروعه على القدرة على القتل والتكفير. وهما وجها العملة نفسها عنده. وبما أن «جميع المحسوبين على المشروع الإسلامي يعلنون أن هدفهم في النهاية هو إعلان الدولة وإقامة شرع الله في الأرض»، فهو يعلن الدولة من دون أن يشاور أحدًا، باعتبار المبدأ العقدي ثابتًا لا يحتاج إلى تشاور. أما التوقيت، فيبرّره بالفرصة التي أتاحتها القوة والتمكّن، لكن إعلان الدولة بالمجمل شأنه الخاص لأنه جزء من استراتيجية التغلب على باقي الفصائل، فكيف يشاورهم فيه، وهو يبغي أن يسبقهم إليه؟ وإذا أُعلِنت الدولة، فمن واجب جميع الفصائل التي تهدف إلى إقامة دولة إسلامية في النهاية أن تبايعها وتواليها وتتّحد معها، وألّا تخضع المبدأ العقدي «للتفاصيل المختلف عليها». وهذا يعني أنه بإعلان التنظيم أنه دولة، يفترض أن يقبله الناس وينصاعوا لأحكامه ويدفعوا الزكاة، لأن من دون أمير عليهم يعودون إلى الجاهلية؛ والأهم من هذه «الحجج» كلها، منطق السيف وحجّته، فهو يفرض البيعة بالقوة على من يرفض.

يردّ الفصل الأول من «الخطّة» على حجة مفادها أن «إقامة الدولة لها شروط وضوابط نصّ عليها الفقهاء، والغاية لا تبرر الوسيلة». ويشتبك مع النقاشات الفقهية والعقيدية المختلفة حول شرعية إقامة الدولة الإسلامية في العراق، ليصل إلى استنتاجات مهمة، قوامها أنّ «المقصود هنا بيان أن كثيرًا مما يقع في هذا العصر يجب النظر إليه وإلى اختلاف الحال فيه اليوم عما يذكر في كتب الفقهاء»[447]، أي إنه، في خضم نقاشه مع المنظّرين السلفيين الذين يدحضون فكرة الدولة بأسانيد فقهية، يقفز قفزة اجتهادية معتبرة على أساس متطلّبات العصر المختلف عن عصر السلف. ويجيز عدم الأخذ بكتب الفقهاء إذا كان الأمر يتعلق بطموحه السياسي أن يعلن نفسه دولةً. فالغاية عند كاتب الوثيقة تبرر الوسائل.

يدرك خطاب التنظيم اختلاف الظروف في هذا العصر، وليست هذه مشكلته، بل تكمن مشكلته في محاولة فرض قيَمِه التراجعية المستمدة من ماضٍ متخيّل في هذا العصر، واعتباره الفجوة بين الحاضر الماضي المثالي المتخيّل في ذهن القابعين خلف هذا الخطاب دافعًا ليس للتراجع عن مشروعهم وإدراك استحالته، بل لتسويغ المزيد من القسوة والعنف.

تقترح الوثيقة أيضًا في إطار المرحلة الثانية من العمل العسكري توحيد الاستراتيجيا العسكرية بالاعتماد على النقاط التالية:

• **أولًا،** سياسة «تسع رصاصات على المرتدّين ورصاصة على الصليبيين»: التي تقوم على «تدمير البناء الصليبي (الجيش والشرطة العراقية) [...] على نطاق واسع بحيث لا يتوفّر في أي منطقة يتواجدون فيها أمان مطلقًا يشجع غيرهم على الالتحاق بهذه الأجهزة»[448]. ووجدتُ خلال بحثي في موضوع السلفية والوهابية أن هذه المقولة التي تتكرّر عند هذا التيار مستعارة من لجوء **الدرر السُنّية في الأجوبة النجدية** في سياق شرح شرعية تكفير البدو إلى استخدام تكفير بعض العلماء للعبيديين (الفاطميين) في مرحلة الصراع مع الدولة الفاطمية؛ إذ جاء فيها: «حتى إن بعض أكابر أهل العلم المعروفين بالصلاح، قالوا لو أن معي عشرة أسهم لرميت بواحد منهم النصارى المحاربين، ورميت بالتسعة بني عبيد»[449].

• **ثانيًا،** «سياسة التطهير»: التي وصفتها الوثيقة بما هي «شبيهة بسياسة الأرض المحروقة، لكنها مركزة ومختصة بفئة معيّنة وهي قوات الردة»[450].

• **ثالثًا،** «سياسة الاستهداف»: التي تقوم على «استهداف الكوادر النوعية الفاعلة والتركيز على الكتائب ذات التأهيل العالي»، في القوات العراقية، كما تضيف إلى هؤلاء ضرورة التركيز على عمليات استهداف «الرموز السياسية القوية والمؤثرة والفاعلة» عبر «تجنيد الاستشهاديين عناصر للحراسة» أو «تجنيد بعض العاملين عند أولئك العملاء»[451].

دعت المذكرة إلى التعاون مع العشائر وكسبها إلى جانب التنظيم، وذلك بتكوين مجالس صحوة جهادية تتعاون مع تنظيم الدولة وتنفّذ الأحكام الشرعية، وكسب ولاء شيوخ العشائر وفق منطق «إنزال الناس منازلهم»، حيث يتمدّد التنظيم بالاعتماد على نفوذهم الاجتماعي من دون الحاجة إلى استخدام القوة داخل العشائر[452]. وتُرجم هذا بمنحهم مناصب وحصصًا في الغنائم، وما يمكن اعتباره «تأليف القلوب».

يدعو الفصل الرابع من الوثيقة إلى ضرورة «وجود الرمز السياسي الإسلامي الذي يقود المشروع الجهادي نحو شاطئ الأمان». وتتبدّى شروط القائد الرمز، بحسب الوثيقة، واضحة في شخص أبي عمر البغدادي[453].

عُنون الفصل الخامس والأخير في المذكرة بـ «طمأنة المخالفين». ويستند هذا الفصل القصير إلى دولة المدينة المنوّرة وسيرة الرسول في التعامل مع اليهود وتنظيم أحوال «دولة المدينة»، ويشدّد على «أهمية الجانب الإعلامي والحفاظ على السمعة للدولة الإسلامية، خصوصًا في بداية نشأتها»، وتحديدًا في موضوعات حساسة على غرار «مسألة المخالفين خصوصًا والأقليات عمومًا». لكن لم يترتب على ذلك أي نتائج نظرية أو عملية تفيد بتعديل سياسة التنظيم تجاه «المخالفين والأقليات». ويبدو أن التنظيم يستخدم اللغة بمعنى مختلف تمامًا عن ظاهرها، فمفهوم الحكم العادل عنده لا يعني بالضرورة ما يفهمه القارئ في عصرنا. فمن العدل تخيير الذمّيين بين الجزية والقتل، واستباحة دم الكفّار (مع توسيع لتعريف الكافر) وأخذ نسائهم وأطفالهم سبايا وعبيدًا. وازداد التنظيم حدّة وتطرّفًا في تعامله مع المخالفين، فضلًا عن أتباع الديانات والمذاهب الأخرى.

رابعًا: من إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام[454] إلى مد الأيادي

لبيعة البغدادي

أشار عثمان بن عبد الرحمن التميمي الذي زفّ بشرى إقامة الدولة الإسلامية ومبرّراتها الشرعية، إلى أن هدفه من الكتاب «تبيين النظرية» التي اعتمدت في إقامة «دولتهم المباركة وفقًا لمنطلقاتها الشرعية والواقعية والسياسية»، والظروف السياسية لاشتداد عود هذا المشروع[455]. ويتبع التميمي في تبرير إعلان الدولة الإسلامية وواجب طاعتها استراتيجيا مستمدة من عالم آخر غير العالم الذي يعيش هو أيضًا فيه؛ إذ إنه يقوم باستدلالات من السور القرآنية والأحاديث النبوية والمرويات والفتاوى المتعلّقة بوجوب الإمامة والإمارة عمومًا ليبرّر إعلان الدولة، وذلك بتجاهل الواقع نفسه، وحصر أسانيده في النصوص فحسب، منطلقًا من أن ما أعلن هو فعلًا إمارة وإمامة، ولا بدّ من طاعتها بناء على القرآن والسنّة. وليس مهمًا في منطقه إن كان للواقع علاقة بالنص، ولا إن كان النص ينطبق على الواقع.

في حديثه عن وجوب قيام الدولة المسلمة والدور الذي يقوم به السلطان لإنفاذ الشرع وفرض بناء النظام الإسلامي عبر ممارسة السلطات العامة، اقتبس التميمي مقولة تروى عن عثمان بن عفان، مفادُها «إنَّ الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». واستشهد بأجزاء محدّدة من بعض الآيات من سورة المائدة[456]: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44)، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: 45)، ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة: 47)، ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ، أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 49-50).

يستند المؤلف إلى سلسلة أحاديث نبوية مختارة في تبرير طاعة الأمير، ومقتبسًا أيضًا ما ذكره ابن تيمية في **مجموع الفتاوى**: «يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم: 'إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم'، وروى الإمام أحمد في المسند عن عبد الله بن عمرو، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: 'لا يحل لثلاثة نفر يكونون بفلاة من الأرض إلا أمّروا عليهم أحدهم' [...] وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة [...] فالواجب اتخاذ الإمارة دينًا وقربةً يتقرّب بها إلى الله»[457]. والحقيقة أن السلطة والإمارة وضرورة وجودهما لقيام حياة اجتماعية ونظام اجتماعي من الأمور البدهيّة في المجتمعات المتحضّرة عمومًا (بما في ذلك المجتمعات الإسلامية)، وكذلك تولّي الدولة مهمات حفظ الأمن والنظام وتمثيل المصلحة العامة. والتصريح بهذه البدهيّات لا يحتاج إلى قائمة اقتباسات. كما أن هذه الاقتباسات لا تجعل من الإسلام نظرية في الحكم، بل تبيّن أن المدنية الإسلامية مثل أي مدنية أو حضارة، تعلّل بلغتها ضرورة وجود السلطة والإمارة. ولا تعني هذه الاقتباسات أن تنظيم الدولة الإسلامية هو إمارة إسلامية، فضلًا عن أن يكون رئيس التنظيم إمامًا توجب طاعته، وهو بالتأكيد لا يعني أنه دولة بالمعنى الحديث للدول.

اقتبس التميمي من إمام الحرمين الجويني في **غياث الأمم في التياث الظلم**، أن «نصب الإمام عند الإمكان واجب»، ومن الماوردي في كتابه **الأحكام السلطانية**، أن «الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»، وكذلك من القلعي في **تهذيب الرياسة وترتيب السياسة**، «أجمعت الأمة قاطبة، إلا من لا يعتدّ بخلافه، على وجوب نصب الإمام على الإطلاق،

وإن اختلفوا في أوصافه وشرائطه، فأقول نظام آمر الدين والدنيا مقصود، ولا يحصل ذلك إلا بإمام موجود، لو لم نقل بوجوب الإمامة لأدّى ذلك إلى دوام الاختلاف والهرج إلى يوم القيامة»[458]. **لقد مورس السلطان وقامت الإمارات والدول في الحضارة الإسلامية وغيرها، ولم ينتظر الناس تنظيم «داعش» ليقيموا دولهم. والأهم من ذلك أن التنظيم لا يستمد شرعيته من مفهوم الدولة أصلًا، بل من فشل الدول وحالة الفوضى. إنه يقوم على التمرد على الدولة الواقعية التي يقيمها المسلمون وغيرهم.**

لكن منطق وجود الدولة الإسلامية مختلف وفق التنظيم عن منطق وجود باقي الدول في الحضارة الإسلامية وغيرها؛ إذ ذكر التميمي أن الهدف من إرسال الله رسوله هو «تعبيد الناس لربهم»، مستشهدًا بالآية: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ) (الذاريات: 56)[459]، وهو يقفز قفزة عقدية، حيث يستخدم هذه الآية في تبرير وجود الدولة، **وكأن الرسول يقيم دولة ليجبر الناس على العبادة، وليس كي يمكّنهم من أدائها، فتحوّلت قيمة العبادة إلى قسر وإلزام؛ وتتحول عبادة الله إلى عبودية للدولة**. فالعبادة لا تتحقق بالتقوى أو التديّن الفردي، «بل تحتاج لسلطة تحمي التوحيد وتنشره، وتطبّق الحدود بقوة وسلطان»؛ وكل ما عدا ذلك جاهلية، وتعني عبودية البشر. وبموجب هذا المنطق فإن إجبار الناس على ممارسة نمط التديّن الذي يفرضه التنظيم ليس عبودية للبشر، بل عبودية لله. والحقيقة أن عملية القسر هذه أقرب إلى الاستعباد حتى من ممارسات بعض الأنظمة الاستبدادية التي تمارس القمع في الحياة العامة، لكنها قد لا تتدخّل في حياة الناس الخاصة وكيفية ممارسة الناس تديّنهم على الأقل.

نجد عند التميمي أيضًا، كما عند السلفية الجهادية عمومًا في رأينا، آثار التهميش نفسه للأخلاق والقيم الفردية، في مقابل مركزية الحكم بالشريعة التي تعود وتُختَزل إلى إقامة الحدود: «أي نظام لا يقوم على أساس الإسلام فلا قيمة له، ولا حُرمة في الشرع حتى لو كان يقبع على قِمة هَرَمِه أتقى الخلق وأعلمهم وأعدلهم»[460]. وإن الوجه الآخر لهذا المنطق هو أنه يمكن أن يكون من يحكم بما أنزل الله شخصًا غير خلوق وغير تقي وغير عادل. وهذا بعض ما نقصده بتهميش القيم والأخلاق عند أصحاب الفكر الشمولي عمومًا. والتميمي يؤكد ذلك: «لقد عرف تاريخنا حكّامًا متسلّطين فجرة فسقة ظالمين، لكنه لم يعرف حكومة نَحّت الشرعية جانبًا، واستبدلتها بشريعة أخرى، ولعل الحالة التي مرّت بها الأمة زمن التتار الذين فرضوا على الأمة شرعية 'الياسق' هي أقرب ما يكون إلى حالة الأمة الآن»[461]. وتأتي هذه المقولات بعد سلسلة اقتباسات من ابن تيمية عن حكم التتار، هي نفسها التي تتكرّر دائمًا عند السلفية الجهادية، مع أن فتاوى ابن تيمية وكتاباته في هذا السياق جاءت في خضم الصراع المملوكي المغولي (وكان للمماليك «ياسقهم» أيضًا)، ولا يمكن أن تُفهم خارج سياقها التاريخي هذا.

القول إن حكم السلطان العادل لا قيمة له، إذا لم يطبّق الأحكام الإسلامية، هو نفي لمقاصد الشريعة في الحقيقة، التي ترى في العدل غاية؛ إنه دحضٌ للأهمية الكبرى التي يُعلّقها الشرع على حفظ الدين والنفس والمال.

أشار التميمي، حول مشروعية إعلان الدولة، إلى أن أساسه هو حكم الشرع، حتى لو لم تستوفِ شروط وجود الدولة المعاصرة، ذلك أن الدولة النبويّة لم تكن دولة كما نفهمها، أي لم تشمل خصائص الدولة المعاصرة بكياناتها السياسية والإدارية والاقتصادية، بل راعت في الأساس «حقوق الدين وواجباته وإن تعدّى ذلك المصالح الدنيوية الأخرى المرعيّة في نظر الدول والحكومات والسياسات المعاصرة»[462]. وعمليًا هو يدحض تصوير دولة المدينة دولةً بالمعنى الحديث بإسقاط المعاني الجديدة عليها، وهو محق في ذلك. لكنه بتمثّله بها يدحض أيضًا – وفي الوقت ذاته – أن تنظيم الدولة هو دولة. الغريب أنه يسمّي ذلك

الكيان الإسلامي من العصور السابقة دولة، مع آن الرسول لم يطلق عليه تلك التسمية؛ ويدحض بعدها مباشرة كونه دولة، ثم ينتقل إلى تبرير إعلان التنظيم دولة في عصرنا لأنها شبيهة بما سبق أن وصفه بأنه ليس دولة. وما هذا إلا من غرائب النص الكثيرة التي يكرّرها أيضًا غيره من شرعيي/ دعائيي التنظيم.

بعد التسليم بأن ما أعلنه التنظيم هو دولة إسلامية، فإن الكاتب يجري عليها أحكامها، حيث يشير إلى ثلاث طرائق شرعية في تنصيب الإمارة والإمامة، مستندًا إلى ما جاء في **الأحكام السلطانية** للماوردي و**غياث الأمم** للجويني: **الأول** عن طريق بيعة أهل الحل والعقد لرجل يختارونه، اكتملت فيه الأهلية اللازمة؛ و**الثاني** عهد الإمام لرجل من بعده، أو لعدد منهم يختار منهم أهل الحل والعقد إمامًا؛ و**الثالث** الغلبة والقهر بالسيف، فعند حلول الفتن وخلوّ الزمان من الإمام، وتخاذل أهل الحل والعقد عن القيام بواجبهم تجب طاعة من تغلّب بسيفه من المسلمين ودعا للبيعة وأظهر الشوكة[463]. ويقتبس من سلسلة طويلة من الفقهاء في تبرير وجوب طاعة المتغلّب.

وما دام تنظيم الدولة الإسلامية هو الدولة، فلا غرابة في أن يعتبر التميمي قادة الجهاد أهل الحل والعقد، قبل أن يقصرهم على من شارك في حلف المطيبين الذي أقامه التنظيم، ويطالب الآخرين بالمبايعة والطاعة. فالبيعة تكفي بأهل الحل والعقد الذين يتيسّر اجتماعهم، وحجته في ذلك ما حدث في بيعة أبي بكر الصدّيق وتأخّر علي بن أبي طالب عن الحضور. ويستند في تبريره إلى أن البيعة تصحّ بجمهور أهل الحل والعقد الذين بهم يتحقق حصول الشوكة والقوة والعصبية، وإلى ابن خلدون والنووي وابن تيمية. ويقتبس هنا من ابن تيمية في **منهاج السنّة**: «وإنما صار - أي أبو بكر - إمامًا بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة. ولم يضر تخلّف سعد بن عبادة رضي الله عنه، لأن ذلك لا يقدح في مقصود الولاية، فإن المقصود حصول القدرة والسلطان اللذين بهما تحصل مصالح الإمامة، وذلك قد حصل بموافقة الجمهور على ذلك»، ومن ثمّ، بحسب رأيه، فإن بيعة أبي عمر البغدادي صحيحة؛ إذ إن «حلف المطيبين» يمثل جمهور أهل الحل والعقد الذي ضمّ «مجلس شورى المجاهدين»، المشكّل من سبع «جماعات جهادية»، وأنهم حصلوا على قبول من شيوخ عشائر أهل السنّة في أماكن وجود المجاهدين بعد مشاورة «أكثر من ستين في المئة منهم»، فضلًا عن محاولتهم لقاء بعض كبار الجماعات الجهادية لمشاورتهم، وتعذّر ذلك لأن أمراءهم تعذّروا بحجة الظروف الأمنية، ومن ثمّ اضطروا إلى عقد الاختيار بما تيسّر من أهل الحل والعقد ومن استطاعوا جمعهم[464].

ينشغل النص السجالي أيضًا في الرد على الشبهات الممكنة ضد إعلان التنظيم أنه الدولة الإسلامية:

• **أولًا**، الدولة المُعلَنة تفتقر إلى الشرعية، لأنها تفقد أهم مقوّمات الدولة وهو الأرض، ومنشئوها يخالفون بذلك سنّة النبي الذي أقام دولته بعد تمكّنه من الأرض. ويرد على ذلك بتعداد نماذج قائمة أصلًا في العالم وتسمّى دولًا وسلطات وحكوماتٍ مع أنها لا تمتلك سيادة، مثل السلطة الفلسطينية والحكومة العراقية. ويدافع عن شرعية الدولة الإسلامية بالرد: «لا يوجد نص شرعي من الكتاب أو السنّة أو أقوال السلف يحدد مساحة الأرض التي ينبغي أن تقوم عليها الدولة»، ويستدل على ذلك بالرجوع إلى عهد النبوّة ودولته الإسلامية في مرحلتها الأولى، حيث إن سيطرتها لم تكن على الأرض بالمفهوم المعاصر؛ إذ لم يشكّل المسلمون أكثرية في المدينة، بوجود من يخالفهم ويعارضهم من اليهود وغيرهم، ممن كانوا مسلّحين أيضًا ويسيطرون على مناطقهم، الأمر الذي لم يمنع الرسول من إعلان الدولة الإسلامية الأولى على أرض المدينة.

وسبق أن بيّنا أن هذا صحيح بحسب الروايات، مع الفرق أن النبي لم يعلن إقامة دولة، ولم يتخّذ لها اسم دولة، ولم يُقمها على أراضي دول قائمة، ولم يعش في زمن تعرّف فيه الدولة بالسيادة واحتكار العنف الشرعي، ولم يكن محاطًا بدولٍ قائمة لا تعترف به في عصر تحتاج فيه الدولة إلى اعتراف دولي. وفي المقابل، فإن للدولة الإسلامية في العراق شرعية، من منظوره، إذا توافر عنصر الأرض. وهو متوافر. فمقاتلو التنظيم يسيطرون على مساحات وأراضٍ أكبر بأضعاف من مساحة المدينة زمن النبي، بل أكبر من دول قائمة في يومنا هذا، مثل لبنان أو الحكومة الفلسطينية[465]. لكنه لا يرى أن السيادة هي العنصر الرئيس المكوِّن للدولة (وكذلك الاعتراف بهذه السيادة)، وهي غير قائمة في حالة تنظيم «داعش». وحتى حيث يوجد «تمكّن في الأرض»، فهو موقت ومهدّد، كما لا تتوافر عناصر أخرى لا تقوم دول في هذا العصر من دونها، مثل الاعتراف الدولي والحدود المعترف بها واحتكار العنف وغيرها.

• **ثانيًا**، الدولة المعلَنة تفتقر إلى الشرعية، لأنها أقيمت والمحتل لا يزال في أراضي العراق، ووجب انتظار الإعلان عن الدولة حتى خروجه. ويردّ التميمي بأن لا يوجد حكم شرعي يمنع قيام الدولة الإسلامية أو يوجب قيامها بوجود محتل أم عدمه. ويرى أن هذا الموقف المعارض هو نتيجة لخلل في الفهم الذي يتصوّر وجوب قيام الدولة الإسلامية على جميع أراضي العراق بحدودها الحالية التي هي أصلًا حدود استعمارية جاءت بها اتفاقية سايكس - بيكو. وهو يطالب بدليل من كتاب الله على القول إن «اشتراط كون الدار دار إسلام وتمكّن هو عدم وجود محتل»[466]. وهي حجة غريبة، فغياب ذكر اشتراط كهذا في القرآن والسنّة، لا يعني أن «داعش» دولة، بل يعني أنه ليس كل شيء موجودًا في القرآن والسنّة. ويرى الكاتب أن حال الدولة الإسلامية في العراق أفضل مما كانت عليه دولة الإسلام النبوية يوم الأحزاب. ويرى أن في حال كانت سيطرة الحاكم الطاغي غير نافذة على الناس ولا يوجد من يحكمهم بشرع الله، فإنه «لا يحل للأمة وأهل الشوكة منهم تركهم بلا سلطان ولا إمام يقودهم بدين الله وشرعه، فليست الشوكة معدومة كحال الموت، ولا هي تامّة بكافة صورها»[467].

• **ثالثًا**، الدولة المعلنة تفتقر إلى الشرعية، لأنها لا تقوم بواجبات الدولة في حفظ الأمن وتوفير أسبابه، ولا سيّما أنها تتعرض لهجمات، والمعارك قائمة. ويردّ بأن على الرغم من حالة الحرب، سعى المقاتلون إلى القيام بما يمكّنهم من مساعدة الأهلين وفرض الأمن والنظام وملاحقة الجريمة، حتى بات الناس يلجأون إلى عناصرها للفصل في منازعاتهم[468].

• **رابعًا**، الدولة المعلَنة تفتقر إلى الشرعية، لأن من مقوّمات الدولة وجود المؤسسات والأجهزة الحكومية ومرافقها، في حين أن الدولة المعلنة لا تقدّم شيئًا من ذلك، ولا تتمتّع بالمظاهر السيادية، كما هي في الدول الحديثة. ويردّ التميمي بأن أساس دولته وقراراتها مبني على الكتاب والسنّة والسلف، وبأن لا يوجد في أيّ

منها توصيف للدولة المسلمة يشترط وجود أجهزة ومرافق على شاكلة الدول العصرية التي استندت إلى أنظمة «الغرب الكافر وميراثه السياسي». لكنه في الوقت ذاته لا ينكر دور هذه الأجهزة وفاعليتها في تنظيم عمل الدولة، والسؤال اللازم هنا هو: إذا كان تنظيم الدولة يرفض التوصيف المعاصر للدولة، فلماذا يصرّ على أن يعلن دولة في هذا العصر؟ وفق التميمي، فإنه في حين لا يوجد دليل شرعي على الطريقة الواجب اتّباعها في تنظيم أعمال الدولة، فإن مسألة إدارة الدولة توكل إلى أولي الأمر لاختيار الطريقة الأنسب لإدارتها بما يرضي شرع الله[469]. ويشبّه دولته هذه بحالات عدة في التاريخ الإسلامي، أولها الدولة النبوية الأولى التي سبق أن دحض بنفسه كونها دولة. وعمَّت في مراحلها الأولى الفوضى وعدم الاستقرار، حسبما يصف، ويذكر الاضطرابات التي وقعت، ونقض يهود بني قريظة عهدهم مع الرسول في غزوة الخندق[470]. كما يجلب مثلًا آخر هو الدويلات الصغيرة التي قامت في الأطراف وواجهت الهجمات الخارجية، كما في حالة تعرّض البلاد الإسلامية لحملات التتار والصليبيين، وذلك بالاحتكام إما لعائلة نافذة في منطقة، وإما لقائد قوي في ناحية، كما في حالة آل زنكي والأيوبيين؛ ثم تجمّعت لإقامة خلافة أو دولة وتوسّعت وزادت قوتها[471]. ويذكر أيضًا أمثلة على مناطق أديرت بإطار شبيه بالدولة، مثل حركة السيد الإمام[472] في الهند وكشمير وباكستان وأفغانستان، وكذلك حكم الفصائل الإسلامية في الصومال، التي تعيش حالة شبه دولة، وكانت ناجحة تاريخيًا على الرغم من أنها لم تكن تحمل صفة الدولة وأجهزتها[473]. وهذا ما يقرّبه من تنظير «إدارة التوحّش» الذي سبق أن تطرقنا إليه. فمن الواضح أن التنظيرات كلها لا تقود في النهاية إلا إلى ممارسة سلطة موقتة بالقوة على مناطق هامشية انحسر منها نفوذ الدولة. وهذا هو ما يعتبره التميمي وغيره دولة.

• **خامسًا،** الدولة المعلَنة تفتقر إلى الشرعية، لأن من مقوّمات الدولة وجود مصادر تمويل وثروة وموارد اقتصادية ثابتة معروفة. ويرد التميمي على هذه الشبهة بأن دولتهم تمتلك نظامًا اقتصاديًا خاصًا وفاعلًا، وفق أصول إسلامية، يكفل سدَّ حاجات الدولة والناس. ويشير إلى حال الدولة النبوية الأولى بأن النبي لم يَعِد الناس بالرفاه الاقتصادي، بل كان يأخذ من الناس أموالهم لأجل الجهاد وحاجات الدولة الإسلامية، وأن فعل النبي كان بمنزلة الفعل والتشريع. ويصف حال الصحابة في زمن الدولة النبوية الأولى، وقسوة العيش فيها، وأن الحياة الرغيدة لم تكن هدفهم، بل الجنّة التي وعدهم الله بها[474]. على الناس إذًا أن يضحّوا في سبيل دولة «داعش»، كأنها رسالة نبوية، وأن ينتصروا لها متحمّلين قسوة العيش. فهي غاية في حد ذاتها تبرر التضحية من أجلها.

• **سادسًا،** لم تستكمل الشروط الفقهية التي تستلزمها الدولة. وردّه يتلخّص في أن الدولة ترى وجود شروط وصفات منصوص عليها من أهل العلم والفقه، لكن الأهم هو الحديث عن «الممكن في الزمن الممكن»، نظرًا إلى الظروف والواقع في ساحات الجهاد؛ أي إن الجهاد والحرب يبرّران تعذّر تحقيق الشروط

بالكمال والمتّفق عليها، فيقول «فلا يكلّف الله نفسًا إلا وسعها»[475]. وهذه القفزة من تأكيد عدم ضرورة توافر شروط الدولة المعاصرة، إلى عدم ضرورة توافر الشروط الفقهية للدولة الإسلامية، تقوّض في الحقيقة حججه كلها؛ فمقولة لا يكلّف الله نفسًا إلا وسعها تصلح لأي شيء، وهي على كل حال لا تثبت أن من الممكن أن تكون دولة لا تتوافر فيها شروط الدول لمجرد أنها تضيف إلى اسمها صفة إسلامية.

• **سابعًا**، إن اقتصار إعلان الدولة الإسلامية على مناطق محدّدة من العراق، سيؤدي إلى تمزيق العراق وتقسيمه، وهو المطلب الأميركي. ويرد على هذه الشبهة بالقول إن الخطوة الأولى هي السيطرة على مناطق محددة من العراق، والتوسع والعمل على توحيد المناطق الأخرى[476]. **وفي ردّه على مسألة عدم توحيد أراضي العراق في حينه، كتب أن العراق مقسّم وجاهز للانفصال إلى أقاليم جغرافية، فالشيعة في الجنوب والأكراد في الشمال، وبناء عليه ما يبقى هو المثلث السنّي. وهنا أشار إلى تخوّف المقاتلين من سيطرة «الحزب الإسلامي» على تلك المناطق، والخطر المحدق بالمشروع الجهادي[477]. هذا في رأينا هو الدافع السياسي الحقيقي لتوقيت إعلان الدولة، وثمة دلائل أخرى على ذلك سبق أن بيّناها في إطار البحث. إنه تحقيق سبق ضد قوى سياسية أخرى (مشاركة في العملية السياسية، وأخرى مجاهدة ضدّها) بالسيطرة على ما يسمّى المحافظات السنّية بعد انسحاب الاحتلال الأميركي من العراق.**

• **ثامنًا**، القول بضرورة اختيار أميرٍ للدولة معروف باسمه وعينه، وهذا على فرض القبول بفكرة أن للضرورة أحكامًا، وأن الدولة الإسلامية أمر لا بد منه. ويردّ التميمي باقتباس من عبد القادر بن عبد العزيز في كتابه **العمدة في إعداد العدّة**، بقوله: «إن مؤلفي 'الأحكام السلطانية' اتفقوا على جواز هذا، وهو أنه لا يلزم أن يعرف كل مسلم الإمام بعينه واسمه، إلا أهل الحل والعقد الذين تقوم بهم الحجة، أما ما يلزم الكافة فهو أن يعرفوا أن الخلافة آلت إلى مستحقها»[478]. وهذا أمر عجيب مخالف لكل ما عرفه ويعرفه المسلمون وهدفه تبرير اختيار أبي عمر البغدادي على الرغم من مجهوليته. ويشير إلى البيعات التي وقعت بهذه الطريقة مثل بيعة الخلافة لعمر بن عبد العزيز، والدعوة إلى إقامة دولة العباسيين ومبايعتهم لشخص مجهول بالنسبة إلى الأغلبية[479]. وهذا يعني أن التنظيم مستعد للجوء إلى تقليد أي سلف بغرض التبرير، حتى لو كان تصرّف ذلك السلف قابلًا للفهم فحسب في ظرف سياسي محدّد.

في النهاية يدعو التميمي كل مسلم للدفاع عن الدولة الإسلامية. ويفسّر وجوب قيام الدولة بأن «الإسلام لا يمكن أن يظهر أمره، وتكون له الغلبة إلا إذا قامت دولته». ويكون قيامها من خلال الحرب والجهاد، وليس من خلال الدعوة أو البرلمانات والانتخابات. هذا الدين قام على جماجم الصحابة وأبنائهم وأشلائهم. وهو حاليًا كما يصفه صراع حضارات بين الحق والباطل[480].

خامسًا: مد الأيادي لبيعة البغدادي

إن الانتقال من مؤلف التميمي الذي كَتب في مرحلة أبي عمر البغدادي إلى تركي البنعلي في مقالته، أو رسالته: «مد الأيادي لبيعة البغدادي»[481] التي كُتبت مع إعلان أبي بكر البغدادي أميرًا للمؤمنين على الدولة الإسلامية في العراق والشام، هو تدهور في الأسلوب والمضمون. فمقارنة بنص التميمي، يمكن اعتبار أسلوب كتابة تركي البنعلي من السجع الركيك، ومثال على ذلك ما قاله في تعداد مناقب أبي بكر البغدادي: «وفي هذه المرحلة جهد الشيخ جهدًا عظيمًا؛ حيث كان يتنقل في الولايات، ويسمع لجميع الشكايات، ويجلس مع الكبير والصغير، والعظيم والحقير، ليحكم فيهم بحكم اللطيف الخبير».

كما تكررت في نصّه المحاكاة الركيكة لقصائد المدح على نمط:

«قواف الشعر هيا للعراقِ لنمدح شيخنا ماح النفاقِ
ومنك إلى أبي بكر الحسيني وقولي شيخنا فمتى التلاقي؟!
أيا جبلًا على العلات يبقى ويا بحرًا على الأهوال باقي
جهادك لم يزل كالبدر فينا جمعت الناس في درب الوفاقِ»[482]

اقتبس أبو همام الأثري، في المحور الأول من مقالته الذي خصّصه لذكر مناقب أبي بكر البغدادي، من ابن كثير في تبجيل آل البيت: «ولا تُنكر الوصاة بأهل البيت، والأمر بالإحسان إليهم، واحترامهم، وإكرامهم، فإنهم من ذرية طاهرة، من أشرف بيت وجد على وجه الأرض، فخرًا وحسبًا ونسبًا، ولا سيما إذا كانوا متّبعين للسنّة النبوية الصحيحة الواضحة الجليّة»[483]، وذلك في محاولة منه لتعزيز مكانة البغدادي الذي يدّعي أنه قرشي النسب من آل البيت، وذكر أن ميزته تتمثل في أنه جمع بين علم ينتهي إلى النبي، ونسبٍ ينتهي إليه أيضًا[484].

أشار البنعلي في ذكره مسيرة البغدادي، إلى أنه متفقّه، انتقل من التدريس والإمامة والخطابة، إلى إمرة مجموعات جهادية وعضوية مجلس شورى المجاهدين، ورئاسة لجان الشرعية والقضاء في دولة العراق الإسلامية، حتى وصل إلى إمارة دولة العراق الإسلامية بعد مقتل أبي عمر البغدادي ووزيره الأول أبي حمزة المهاجر؛ حيث أعلن مجلس الشورى لدولة العراق الإسلامية في بيانه أن «الكلمة قد اجتمعت على بيعة الشيخ المجاهد أبي بكر البغدادي الحسيني القرشي أميرًا للمؤمنين بدولة العراق الإسلامية، وكذا تولية الشيخ المجاهد أبو عبد الله الحسيني القرشيّ وزيرًا أوّل ونائبًا له»، وأن مع امتداد «سلطان دولته»، أصبح في ما بعد يسمّى أمير المؤمنين في دولة الإسلام في العراق والشام، وأنه بعد ذلك سيأتي اليوم الذي يصبح فيه «الخليفة»[485].

ركّز البنعلي على أحقية البغدادي، فإضافة إلى علمه ونسبه، اعتبره من الأقدمين في الجهاد، مستشهدًا بالآية: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (الحديد: 10)؛ إذ أشار إلى أن البغدادي انضم إلى الجهاد منذ دخول الأميركيين العراق، حيث كوّن جماعة جهادية سلفية، ومن ثم انضم إلى مجلس شورى المجاهدين[486].

بالنسبة إلى البنعلي، توافرت في أبي بكر البغدادي «شروط الإمامة» التي بيّن أنها ما قرره أئمة الإسلام، بحسب الكتاب والسنّة، لا ما نصّت عليه أعراف الدول المعاصرة، أو ما قرّرته الأمم المتحدة، مستندًا إلى ما قاله بدر الدين بن جماعة في شروط الإمامة: «فلأهليتها عشرة شروط وهي: أن يكون الإمام ذكرًا، حرًا، بالغًا، عاقلًا، مسلمًا، عدلًا، شجاعًا، قرشيًا، علمًا، كافيًا لما يتولّاه من سياسة الأمة ومصالحها، فمتى عقدت

البيعة لمن هذه صفته – ولم يكن ثمة إمام غيره – انعقدت بيعته وإمامته؛ ولزمت في غير معصية الله طاعته»[487]. وفي تبريره صحة بيعة أبي بكر البغدادي حتى إن لم يبايعه جميع الناس، بل ولا أهل الحل والعقد كلهم، فقد أفتى البنعلي أن ما يلزم هو «أن يبايعه ما تيسّر من أهل الحل والعقد» فحسب، مستندًا بذلك إلى صحّة بيعة أبي بكر الصدّيق على الرغم من تأخر علي بن أبي طالب عن ذلك؛ وليس هذا فحسب، بل أفتى بأن البيعة يمكن أن تُعقد بواحد من أهل الحل والعقد مطلقًا، كما هي الحال في بيعة أبي بكر لعمر بن الخطاب[488]. ويمكن إيراد أمثلة صحيحة كثيرة، لكنها كلها لا تُغني عن مقدمة لا بد من التسليم بصحتها كي تصح هذه الحجج كلها، بما فيها ربما عدم وجود فرق كبير في الأهلية بين أبي بكر وغيره وكثير من الخلفاء الذين انتقل إليهم الحكم بالاستخلاف (أي التوريث)، وهذه المقدمة هي: إن الحديث في التراث الإسلامي عن حاكم، أي إنه يحكم بلدًا نتيجةً لهذه البيعة بغض النظر عن كيفية البيعة ومدى أهليته، وأن الناس يسلّمون بشرعيته، وليس الحديث في التراث عند مناقشة البيعة عن شخص لا يحكم بلدًا، بل يقود جماعة مسلّحة ترى أن شروط الإمامة تتوافر فيه.

كما هاجم البنعلي من يشترط لصحة البيعة أن يبايعه «كل أهل الحل والعقد» باعتبار أن هذا قول المعتزلة، في حين أن من يقول باشتراط مبايعة جميع الناس له فـ «إن هذا قول الديمقراطيين»، ومن يتخذ أيًّا من هذين الموقفين المعارضين فهو متّهم بأحدهما[489].

في ردّه على مسألة إقرار بيعة البغدادي في المناطق التي سيطر عليها بالقوة، وليس ببيعة أهل الحل والعقد، أن المبرر في صحة البيعة هنا هو كون هذه المناطق كانت تُحكم «بغير شريعة الله»، مستشهدًا بالآية: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لله فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (الأنفال: 39). بل يبرر حتى وإن كان المسيطر على هذه المناطق حكّامًا مسلمين يطبّقون الشريعة؛ فتصح بيعته حتى لو أخذها بالقوة، لأنه في هذه الحال «وجب السمع والطاعة له في غير معصية ما دام محكمًا للشريعة»، مستشهدًا بما قاله ابن حجر العسقلاني عن وجوب طاعة الحاكم المتغلّب في مؤلّفه **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، إنه «قد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه وإن طاعته خير من الخروج عليه لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء»[490]، ومستندًا أيضًا إلى قول محمد بن عبد الوهاب في الإمامة والبيعة والسمع والطاعة، إن «الأئمة مجمعون من كل مذهب، على أن من تغلّب على بلد أو بلدان، له حكم الإمام في جميع الأشياء، ولولا هذا ما استقامت الدنيا، لأن الناس من زمن طويل قبل الإمام أحمد إلى يومنا هذا، ما اجتمعوا على إمام واحد»[491].

أفتى البنعلي أيضًا أن بيعة البغدادي صحيحة بالرد على من قال بوجوب «التمكين التام والعام»، أنه لا يشترط ذلك أيضًا؛ إذ إن «هذا لم يعرف في دولة النبوّة الأولى»[492]. إنه ينطلق إذًا من أنهم يقيمون دولة الإسلام من جديد، وكأنها مرحلة نبوّة جديدة، لكن منطقها هو القوة.

في مسألة تبرير صحّة إمرة البغدادي على الشام، على الرغم من أنه لم يتوافق عليه جميع أهل الحل والعقد، يشير البنعلي إلى أن الإجماع والمشاورة هما أمران مستحبان وليسا واجبَيْن، وللأمير القرار حتى وإن أجمع الكل على موقفٍ مخالف له، بل وجبت طاعته فيه، مستشهدًا بالإمام ابن أبي العز الحنفي، كما يبرّر عدم مشاورة أتباعهم في الشام في مسألة مبايعة البغدادي؛ إذ عليهم السمع والطاعة حتى لو قام بعزلهم، كما فعل عمر بن الخطاب عندما عزل خالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وغيرهما من دون نقاش أو معارضة[493]. والتلميح إلى عزل البغدادي أبا محمد الجولاني واضح.

يقدّم البنعلي في نهاية رسالته نصائح عدة؛ أولها إلى جنود دولة الإسلام في العراق والشام، مشددًا على

ضرورة طاعة الأمير مهما اشتدّت الأمور، ومحذرًا من الخروج عن طاعته لأي سبب كان، مشيرًا إلى الحديث النبوي القائل: «مَنْ كره مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّ مَنْ خَرَجَ من السُّلطانِ شِبْرًا مَاتَ مِيتَة جَاهِلِيَّة»[494].

سادسًا: «الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم» لأبي عبد الله محمد المنصور أو سجالات داخل السلفية الجهادية (2)

ناقش أبو عبد الله محمد المنصور (أمير في جيش المجاهدين في العراق المنتمي إلى تيار السلفية الجهادية اسمه الحقيقي محمد حردان العيساوي) في كتاب له[495]، «حقيقة ما يسمى بدولة العراق الإسلامية»، وردّ بشكل خاص على كتاب **إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام**، باعتباره أهم مصادر تنظيم الدولة[496] على حد تعبيره، منطلقًا من أن لا خلاف على الحاجة إلى دولة إسلامية؛ لكن الخلاف مع دولة العراق الإسلامية لا يقتصر على «دعواهم بمشروعية دولتهم الموهومة، وأركان الدولة التي لم تتحقق»، ويلخّصه في خمس مسائل: التكفير في غير حق، والقتل بغير حق، والكذب، والجهل، وعدم مراعاة السياسة الشرعية في العمل الجهادي، فضلًا عن مسائل أخرى متعلّقة بالسياسة الشرعية. ويرى أن سبب ذلك هو نتيجة «تأمير الجهلة الأحداث أصحاب الأهواء في المسائل الشرعية»[497].

يعلل المنصور تأخّر نشر الكتاب إلى مرحلة أبي بكر البغدادي، مع ادّعائه أنه صاغه بعد إعلان الدولة في عهد أبي عمر البغدادي، بأنه كان يأمل في أن تعود قيادة تنظيم الدولة الإسلامية في العراق إلى الصواب، لكنه بعد أن شهد غلوّهم والطعن في وحدة الجهاد، كان لا بد من نشره. كما يضيف أن حملة المالكي على الأنبار، وما صاحبها من هجوم «الصفويين والمجوس والصليبيين» على أهل السنّة فيها، ساهمت في تأجيل نشره، وذلك بهدف توحيد الصف «حتى مع المبتدعة أشباه الخوارج»، مع اعترافه وإقراره بأنهم قوم غدر كحال أسلافهم، مقتبسًا هنا من الذهبي في **سير أعلام النبلاء** عن غدر الخوارج الذين قاتل معهم أهل السنّة ضد العبيديين الزنادقة[498]. ويبيّن هذا الكشف مدى تردّد الفصائل الإسلامية في قتال تنظيم الدولة وازدواجية موقفها منه، فالتنظيم يكفّرها لأنها لا تبايعه، في حين لا تكفّره هي وتتردّد في قتاله؛ فالتنظيم متحرّر من أي رادع متعلّق بوحدة صف القوى الإسلامية ضد الخصم المشترك، ولا يفكّر أصلًا بهذه الطريقة، فكل من ليس معه هو خصم بالفعل أو بالقوة.

لذلك يتهم المنصور مقاتلي تنظيم الدولة الإسلامية بأنهم يقاتلون الجماعات الجهادية الأخرى بدلًا من قتال الأعداء. ويتّخذ موقفًا مشابهًا للقاعدة وأبي محمد المقدسي في انتقاده تنظيم الدولة لاستهدافه المدنيين الشيعة وتفجيرهم، ما يعزّز عملية تحشيد الشيعة ضد أهل السنّة، حيث يرى المنصور أن القتال يجب أن يكون ضد المقاتلين من الشيعة وليس المدنيين، بل من الأفضل أن يقوم التنظيم الجهادي بتحييد حتى بعض الأعداء إذا كان بمقدوره ذلك[499] .وهو يشبّه مقاتلي تنظيم الدولة بالخوارج، وينعتهم بالمرضى النفسيين، وينتقد ما يفتي به هؤلاء في مسائل شرعية خطرة، على الرغم من أنهم لا يفقهون شيئًا من أصول الاعتقاد، فمثلًا يشير إلى فتواهم في «وجوب قتال الرايات الجهادية السنّية التي لم تبايع الدولة الإسلامية»، ويشكك في نياتهم، معتبرًا أن هذا يصبّ في مصلحة الأعداء لمقاتلة المجاهدين. ويشير إلى الأثر السلبي لدعاة الدولة الإسلامية في العراق في مصطلح «الدولة الإسلامية» والتشويه الذي شابه بسببهم، مستشهدًا بالآية ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: 18)[500].

حرصًا منه على منابت هذا التنظيم السلفية، يوضح المنصور أنه لا يعتبر أن أصول جماعة الدولة الإسلامية في العراق كأصول الخوارج، لكن التشبيه يقع على تطبيقاتهم العملية، وليس جميع منتسبي هذا التنظيم على درجة واحدة من الغلو، فيعدّ الذين جاءوا بعد الزرقاوي أكثر غلوًّا، ولا سيما أبا حمزة المصري. أما بخصوص رأيه في أبي بكر البغدادي، فيقول فيه إنه «سيئ الخلق جاهل ومن أهل الأهواء، أساء كثيرًا إلى الجهاد في العراق»، ويشكّك في حقيقة أنه من يدير الدولة الإسلامية فعلًا، ولا يرى أيّ مقارنة بالزرقاوي الذي يمتدحه، مشيرًا إلى أن الخلاف معه يدور حول بعض مسائل التكفير، والكثير من مسائل السياسة الشرعية[501]. وميّز المنصور بين الزرقاوي والبغدادي، في أنّ الأخير اعتبر الأمّة برمّتها عدوًا وتطابق مع الخوارج بهذا المعنى؛ إذ استحلّ دماء الناس جميعًا، لكنهما كليهما تكفيريان ودمويان، في نظره، ويتمايزان حقيقة بالدرجة فحسب.

مع أنه فنّد، بحق، مقولة جهاد النكاح بوصفها شائعة وافتراءً على الدولة من باب الإشاعة والإعلام المضاد، فإنه اعتبر جماعة الحسبة في الدولة آلة عقابية «لا يعلّمون الناس الأحكام الشرعيّة، ولا يعذرون الناس بجهلهم ولا يتأوّلون لهم أفعالهم [...] وهم لا يعرفون سوى العقوبة والتعزير»، أي إنّ جماعة الحسبة هي جماعة إقامة الحدود والعقوبات، ولا يفهمون من الشريعة الإسلامية سوى أنّها شريعة عقوبات وإقامة حدود. ويلخص المنصور الخلاف مع تنظيم الدولة الإسلامية الذي يدعو أعضاءه «إخواننا»، بأنه يكمن في مسألة إعلانهم الدولة؛ فـ «للدولة أركان وعلى الإمام واجبات لم تتوفر بعد»[502]. والحقيقة أن هذه مشكلته الحقيقية معهم، أي إنهم أعلنوا دولة، وحاولوا فرض البيعة على الفصائل الإسلامية الأخرى بالقوة.

يتلخص نقده كتاب **إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام** بالاستدلال بأحاديث ضعيفة، وكثرة التكرار لفظًا وموضوعًا، وانفكاك جهة التأصيل عن جهة التنزيل؛ أي إن الدلائل التأصيلية التي يستند الكتاب إليها في جهة ودولتهم في جهة أخرى. وهنا ينتقد منهجهم وادّعاءهم بالاستناد إلى الكتاب والسنّة وأقوال العلماء، لأنهم في الحقيقة يستخدمونها في غير محلّها وفقًا لما يخدم أفكارهم. كما أنه ينتقدهم لعدم التوثق وانعدام التوثيق، وعلى أخطاء علمية وجهل بالقواعد الفقهية، عدا عن الأخطاء النحوية[503].

يشير المنصور أيضًا إلى أن أساس البيعة التي استند إليها تنظيم الدولة بحسب الكتاب، يتضمّن تناقضًا؛ إذ لا يمكن الجمع بين طريقة البيعة بالغلبة والقهر وطريقة بيعة أهل الحل والعقد معًا. ولا يبيّن كتاب التميمي مَن هم أهل الحل والعقد. وفي ذكره «الغلبة والقهر بالسيف»، لا يوضح التميمي على من يتمّ التغلب. وهنا يجادل المنصور بأنها في الأصل تكون غلبة على العدو، لكن غلبة تنظيم الدولة تحققت على «إخوانهم» في فصائل الجهاد الأخرى في السبق بالإعلان عن الخلافة ليس إلا[504]. والحقيقة أن المنصور يخطئ مرة أخرى، فإذا كان المرجع هو التراث، فليس التغلب في الطريق إلى الإمارة على الأعداء، بل على الخصوم الداخليين. ويصح ذلك أيضًا في السياسة المعاصرة، فالصراع على السلطة السياسية لا يجري مع الأعداء، بل مع الخصوم المنافسين داخليًا. وليس هذا هو النقاش مع الدولة الإسلامية، لكنه نقاشه معها، فمأخذه الحقيقي عليها هو صراعها مع الفصائل الإسلامية. وهو يصرّ على خوض نقاش بمنهج يمكن أن يفشله، لأنه منهج التنظيم نفسه في التمسك بظاهر النصوص كما يفهمونها مسنودة بقصص منتقاة من التراث الإسلامي. ولا يخطر بباله طبعًا أن المنطلق والمنهج لا يصلحان للتعامل مع مسألة الدولة في عصرنا.

يستغرب المنصور المنهجية القسرية في الاستدلال، وفي الفهم والتطبيق، والتعامل مع المخالفين؛ كما يستهجن استناد التنظيم إلى دلائل شرعية لتسويق مشروعية دولته، التي يمكن لأي من الفصائل توظيفها لتسخير البيعة له رغمًا عن الجماعات الأخرى. ويقول: «إنها طريقة عجيبة وبدعة جديدة! أن تعيّن أنت أهل

الحل والعقد! وتعيّن آمير المؤمنين! ثم تجبر المسلمين على البيعة! ثم تحكم على من لم يبايع بالعصيان والخروج! كلّ ذلك وأنت لم تتمكّن بعد»[505]. فبالنسبة إلى المنصور لا يسيطر التنظيم على الأرض، بمعنى فرض الحماية والتمكين فيها. كما يُعدّد خلافات أخرى كثيرة مع حجج تنظيم الدولة، أهمها: الخلاف على شروط الإمام وواجباته والتمادي في الاستغفال والتضليل في «الحقائق» التي يدّعيها، ويصف أسلوبه على أنه «سياحة مع الأساطير»، والجرأة على الفتيا في التحريم والتحليل.

يدين المنصور تشبيه التميمي الدولة الإسلامية «الموهومة»، بحسب تعبيره، في العراق بالدولة الإسلامية الأولى في المدينة، رافضًا مقارنته بين شروط الدولة وأركانها في الحالتين؛ إذ يرى المنصور أن مجموع المجاهدين في العراق لا يسيطرون عليه، في حين أن دولة النبي كانت دولة، وكانت تسيطر على المدينة، وليس كما يدّعي التميمي أن سيطرته لم تكن على الأرض بالمفهوم المعاصر. كما يجادل بأن تحقيق شرط الحدود زمن النبي غير قائم كونه شرطًا لم يقل به أحد، ولا دليل عليه. ويورد هنا حجة صحيحة، وهي أن في زمن النبي أصلًا لم تكن هناك دولٌ في الجزيرة العربية، بل مجموعة من القبائل المتناثرة، وأن النبي أقام دولته في ظل فراغ سياسي، في حين أن إذا أجريت المقارنة بالعراق في وقت إعلان الدولة الإسلامية، فإن العراق يمثل دولة باعتراف العالم، حتى لو اعتبرناها «محتلة»، وبناء عليه، يرى أن القياس على الدولة النبوية غير صحيح في هذا الجانب، فضلًا عن الجوانب الأخرى[506]. ويستهجن بشدة زعم التميمي بأن دولتهم أكثر شرعية من الدولة الإسلامية الأولى، بل أحق بإعلانهم دولة مقارنة بها، على أساس أنهم حققوا شروط الدولة بشكل متكامل لمكوّنات الدولة المعاصرة أكثر من دولة النبي؛ ويدين مقارنته بين الصحابة زمن النبي (الذين تجرأ التميمي على وصفهم بالأحداث) وأفراد مجلس الشورى في دولتهم (الذين هم من الوجهاء الذين تتنوّع تخصصاتهم في مجلس الحل والعقد)؛ وأن دولتهم أكثر أمانًا من دولة النبي في مراحلها الأولى. وهنا يجادل المنصور بأن المقارنة بين أهل الحل والعقد في دولتهم والصحابة ممن بايعوا النبي في بيعة العقبة (الذين وصفهم بحسب قول العباس عنهم بأنهم «قوم لا نعرفهم، هؤلاء أحداث») هي مقارنة غير جديرة، بل فيها تجرّؤ على أصحاب الرسول؛ كما أنه لا علاقة للصغر في السن بالوجاهة، وأن وجهاء دولتهم ليسوا من وجهاء العراق الذين يعرفهم أهل العراق.

لكن المشكلة هي أن محاولة المنصور أن يثبت أن المدينة في عهد الرسول دولة، أما تنظيم الدولة فلا، هي محاولة عقيمة، فلا هذه دولة بالمعنى الحديث، ولا تلك كذلك. وإن تشبيه التنظيم نفسه بالمدينة في عهد النبوّة ليثبت أنه دولة هو دليل على أنه ليس كذلك.

يهاجم المنصور سهولة التكفير عند التنظيم، ويقتبس من ابن تيمية في كتابه **منهاج السنّة**: «من عيوب أهل البدع، تكفير بعضهم، ومن ممادح أهل العلم أنهم يُخطِّئون ولا يكفِّرون»[507]. ويشير إلى مثال على التكفير بسهولة في مسألة تكفير الأعيان ممن ينتسب إلى بعض الأجهزة الحكومية، مثل شرطة المرور، بحجة أنه لو كُلّف باعتراض المجاهدين لفعل؛ ويرد المنصور أن الأساس لا يجوز التكفير بالظنون، وألا يُكفَّر المسلم ابتداءً إلا إذا عمل عملًا كفريًا. ويشير هنا إلى حواره مع الزرقاوي الذي بحسب رأيه هو «أخفهم غلوًّا وأحسنهم حالًا»، في هذه المسألة. فبالنسبة إلى الزرقاوي، أن «مناط تكفير الشرطي هو الثوب الأزرق»، أي بانتسابه إلى الشرطة، فهو مرتد بالحجة ذاتها أعلاه. وتنظيم الدولة أكثر غلوًّا من الزرقاوي[508].

سابعًا: ملحق، تعليقًا على كتاب «مسائل في فقه الجهاد»

ذكرنا في أثناء عرض فكر تنظيم الدولة ومنهجه أهمية كتابات أبي عبد الله المهاجر منذ مرحلة الزرقاوي، لكننا لم نعرض كتابه بشكل منهجي، كما فعلنا مع أبي بكر ناجي وعبد الله بن محمد والمذكرة الاستراتيجية وإعلام الأنام للتميمي. بل سنعلّق على الكتاب الذي سبق أن تطرّقنا إليه خلال العرض. واخترنا هذا النص المتطرف لنعلّق عليه في ختام هذه الدراسة، لهدف معاكس لما يرمي إليه بعض الباحثين عند استخدام مثله وما يشبهه. فهدفنا هو تبيين عدم صلاحيته في أن يُستخدم بوصفه نموذجًا عن الفكر الإسلامي. وهذا أفضل ما يمكن أن ننهي به هذا النص عن تنظيم الدولة.

ليس كتاب أبي عبد الله المهاجر من نوع كتاب أبي بكر ناجي، فهو لا يناقش استراتيجيا أو يحلل وضعًا أو يبلور فكرًا، بل هو مجموعة من التبريرات لاستخدام العنف المتطرف والتفنن فيه. ولا حاجة إلى عرضها، فلا فائدة في ذلك، ولسنا في وارد إمتاع أصحاب الميول السادية. لكننا نجد من المناسب هنا عرض بعض فتاواه وأسانيده لغرض تبيين عقم المنهج المنتشر لدى شرعيي تنظيم الدولة الذين يقتفون أثر هذا الكاتب الذي يسرد تبريرات فقهية للقتل بأساليب مختلفة (بما فيها التحريق والتغريق) وخطف الرهائن وقتل الأسرى وخرق العهود مع الكفّار ونهب أموالهم.

بالنسبة إلى أبي عبد الله المهاجر الذي أشاد أبو مصعب الزرقاوي به وبفتاواه في تحليل العمليات الانتحارية، كما أسلفنا، فمن الواضح أنه يعترف أن كتابه **مسائل في فقه الجهاد** ما هو إلا **جمع وإعداد**، لا تأصيلًا ودراسة وتفقّهًا، لذلك جاء على غلافه «جمع وإعداد أبو عبد الله المهاجر». فليس عمله، إذًا، إلا جمعًا، وليس هو من الصنعة الفقهية في شيء، وهذا واضح في رص نصوص الفقهاء رصًا، ومراكمتها بلا منهج، إلا تأييد قوله بأقوال فقهاء اجتزأها من سياقاتها التاريخية والظرفية، من دون نظر في مذهب الفقيه الواحد منهم وجمع أقواله بعضها إلى بعض لفهم نظريته.

بنى المهاجر كتابه على أساس ما يسمى «دار الحرب»، وجعل معيارها «الحكم بغير ما أنزل الله»[509] على أساس الآية (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) (المائدة: 44)، بتفسيرها الدارج وغير المفروغ منه أن الحكم بغير ما أنزل الله يعني الحكم بغير أحكام الشريعة من حدود وخلافه، حتى لو ظهر في تلك البلاد الأذان والصلاة والجُمَع والأعياد وكانت في أيادي المسلمين. وكل ما يلي هذا الباب[510] يبنى على هذا التصنيف للكفر، وذلك تسويغًا لإحلال سفك الدماء وإزهاق الأرواح.

يتبع المؤلف تقليدًا أصبح راسخًا عند السلفيين وغيرهم، ولدى الحركات الإسلامية في مقاربة الشريعة المنزّلة كأنها مجموعة قوانين وضعية (على عكس ما يدّعي)؛ إذ تطالب بتطبيقها كأنها قوانين، لكن الفرق أن سلطة تشريعية سماوية سنّتها، وبالتالي هي مقدّسة وتصلح لكل زمان ومكان. هذا مع أن الشريعة بتفسيرها الواسع ليست قوانين، بل هي الدين، وهي الطريق الحق، كما في (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا) (الجاثية: 18). وشرع الله في كل دين هو تلك القدرة التي يمنحها الدين للمؤمن للتمييز بين الخير والشر، كما في كل وقت. وإن تحويل الشريعة إلى مجموعة أحكام فقهية وحدود هو تطوّر متأخّر، كما أن التحول إلى عبارات تجدها في برامج الحركات الإسلامية عمومًا، مثل «تطبيق الشريعة» كأنها قوانين وضعية في دولة حديثة هو تحوّل أحدث بكثير. لكنه ضمن هذا التقليد نقل من أقوال الفقهاء ما أساء فهمه، واجتزأه وانتقى منه، وغفل عن أنهم يتكلمون عن ديار الروم وغيرها من الدول التي كانت علاقتها بالمسلمين في تلك الأزمنة علاقة حرب، أي الديار التي يحكمها «الكافرون» والحرب بين المسلمين وبينهم على أشدها، إلا ما كان تحت بند العهد والمسالمة والأمان. وكان العهد والمسالمة هما الاستثناء وليس القاعدة؛ إذ لم يكن ثمة

قانون دولي يجعل السلم أساسًا وقاعدة بين الدول والشعوب، بل الحرب هي الأساس، والسلم هو الاستثناء. وفي عصرنا جميع الدول في الحقيقة دول معاهِدة بموجب المعاهدات الدولية والقانون الدولي، إلا إذا دخلت في حالة حرب. وحتى حالة الحرب ليست خالية تمامًا من الأعراف والنظم (نظريًا على الأقل).

لم يكن الفقهاء السابقون ألبتة يقصدون بلاد المسلمين حين كانوا يستخدمون مصطلح دار الحرب، لكن المؤلف، لتسويغ جعل البلاد الإسلامية اليوم دُور حرب، اعتمد على أقوال نقلها الذهبي في عدِّ الدولة الفاطمية دار كفر أو حرب[511]، زاعمًا الإجماع على هذا، والدولة العبيدية (الفاطمية) هي المثال المتواتر عند جميع منظّري تنظيم الدولة ونموذجهم في تكفير الحكّام المسلمين واعتبار بلادهم دار حرب، كما سبق أن بيّنا. وغفل هؤلاء عن أن الإجماع المعتدّ به هو إجماع الصحابة فحسب، وأن في الاعتداد بإجماع غيرهم خلافًا معتبرًا في أصول الفقه.

لو كان هناك إجماع على أن دولة الفاطميين دار كفر وحرب لوجب على العلماء في مصر وغيرها من البلدان التي استولوا عليها، الهجرة منها. لكننا نرى أن علماء من «أهل السنّة» بقوا في مصر يحدثون ويروون، بل إنهم كانوا مقصد المتعلمين؛ فالذهبي نفسه ترجم لابن يوسف، أبي الحسين أحمد بن عبد القادر البغدادي (ت. 492هـ)، ويذكر أنه سمع أبا الحسن بن حمصة الحراني بمصر (وكانت تحت حكم الفاطميين الزنادقة!)، وهو موصوف بأنه «صالح ثقة»[512]، وكذلك العالم الشهير أبو نصر السجزي الموصوف بأنه «شيخ السنّة»، إذ سمع الحديث في الحجاز الذي كان تحت سيطرة الحكم الفاطمي «الكافر»، ورحل إلى مكة وسمع فيها، وتوفي فيها في عام 444هـ[513]. وكذلك أبو الحسن رافع بن نصر البغدادي الذي مات مجاورًا في مكة في عام 447هـ، وكانت تحت حكم العبيديين «الزنادقة»[514]! (ابتدأت الخطبة للفاطميين على منابر مكة والمدينة في عام 363هـ[515]، واستمرت بعد هذا ما يقرب من قرن، في أحداث وتقلّبات تُراجَع في كتب التاريخ. ولا حاجة إلى إحصاء العلماء الذين كانوا يعيشون تحت ظلال الفاطميين، فلم يهاجروا ولم يخرجوا).

إن ترتيب عشرات الاقتباسات للتدليل على صحّة فكرة مصوغة في سطرين هو انتقاء من دون منهج، واختيار ما يتّفق مع آراء الكاتب، على طريقة القص والانتقاء، لا على طريقة الصنعة الفقهية، مع أن أولئك الفقهاء أنفسهم لم يكونوا يرون ديار المسلمين ديار كفر أصلًا، حتى لو مزجت حكم الشريعة بشرائع أخرى كالياسق.

ما الذي يجعل أحدًا يجمع 600 صفحة ليسوّغ تكفير الناس وقتلهم وقطع الرؤوس والتحريق والتغريق وغيرها من الفظائع؟ ما الداعي إلى هذا «الجهد الكبير» في جمع أقوال الفقهاء ورصّها رصًّا، وتسويد الصفحات الكثيرة بها؟ لا شيء إلا التسويغ والتبرير، ولو كانت تلك المسائل من القطعيات، فضلًا عن أن تكون بدهيات، ومن «المعلوم من الدين بالضرورة»، لما احتاجت أصلًا إلى استدلالات طويلة هي في الحقيقة ليست استدلالات، بل قوائم طويلة لا تنتهي من الاقتباسات وشواهد من السير والمغازي وأحاديث صحيحة وموضوعة وأقوال مرويّة عن الصحابة، مرورًا بالتابعين وأصحاب المذاهب، كمن يستشهد بأبيات من الشعر. ولما لزمها أيضًا حشو مقالات الفقهاء واقتطاعها من سياقاتها التاريخية والظرفية، ولا سيما في مسألة يتعلق بها إزهاق أرواح وحكم بالجنّة وبالنار وحروب وأشلاء ودماء، فضلًا عن التفنن في الذبح والتنكيل! كيف، والمؤلف يحتج بكل شيء حتى بما يسميه «استدلالًا لطيفًا»[516] (أي خفيًّا) في قتل من يسمّيهم كفّارًا؟ ما الذي يجعله يحتاج إلى أن يعتمد حتى على الاستدلالات اللطيفة/ الخفيّة ليعضد قوله؟ على أن الدليل لا يكون خفيًّا، ولا محتملًا يقبل الشيء وغيره، فإن كان كذلك، يسمى في علم أصول الفقه إشارة

وإمارة، ولا يسمى دليلًا[517]، ومن أجل هذا قرر علماء الأصول قاعدة مهمة بقولهم: «كل ما ورده الاحتمال، سقط به الاستدلال»، أي إن ما يمكن عدّه دليلًا إذا كان يحتمل الشيء وغيره، فلا دلالة فيه أصلًا، ولا يصح الاستدلال به.

إن مفهوم دار الكفر ودار الإسلام مفهوم «اجتهادي» ينتمي إلى سياق تاريخي، وهو قابل للتطوير (في ذاته)، ولم يتفق عليه الفقهاء طوال العصور، ولا على مناطاته.

السرخسي الحنفي، مثلًا، يعرّف دار الإسلام بقوله: «فإن دار الإسلام اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون»[518]، فالعبرة عنده بالأمان. وفي هذا يقول الكاساني: «(وجه) قول أبي حنيفة – رحمه الله – أن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف. ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق، فهي دار الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف، لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى»[519]. هذا قول أبي حنيفة كما شرحه الكاساني.

ولأن المسألة مسألة اجتهادية، كان مقبولًا فيها من ابن تيمية أن يقول بـ «الدار المركَّبة»، كما في فتواه المعروفة بـ «فتوى ماردين» التي قال فيها: «وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركّبة: فيها المعنيان؛ ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام؛ لكون جندها مسلمين؛ ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار؛ بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[520]. وكلمة «يقاتل» دالّة على أن هؤلاء كانوا مقاتلين، أي حاملي السلاح محاربين.

الملاحظ من كلام ابن تيمية هنا أنه جعل المعيار في الدار هم «سكّانها»، فمنهم مسلمون ومنهم محاربون. وليست الغلبة فيها لهؤلاء ولا لأولئك. وهذا قطعًا ما ليس يتوافر في بلدان المسلمين اليوم التي يعدّها تنظيم «داعش» دُور حرب؛ فهو لا يعترف بكونها إسلامية، بمعنى مسلمة، أغلبية سكانها مسلمون، وهم يمارسون عباداتهم فيها بحريّة، هذا إذا اعتبرنا أصلًا نصوص ابن تيمية مرجعًا لتنظيم العلاقات بين الشعوب في عصرنا، وهي ليست كذلك، ولا يمكن أن تكون. لكن نصوص السلفية الجهادية التي اعتمد عليها تنظيم الدولة في تسويغ تصرّفاته بالشرع، أو ادّعى أنه اعتمد عليها، فتشوّه حتى ابن تيمية ولا تلتزم به.

يؤكد اعتبار ابن تيمية «الساكنين» أساسًا في وصف الدار بالكفر أو الحرب أو غير ذلك، قوله في موطن آخر: «وكون البقعة ثغرًا للمسلمين أو غير ثغر هو من الصفات العارضة لها لا اللازمة لها؛ بمنزلة كونها دار إسلام أو دار كفر أو دار حرب أو دار سلم أو دار علم وإيمان أو دار جهل ونفاق. فذلك يختلف باختلاف سكانها وصفاتهم؛ بخلاف المساجد الثلاثة، فإن مزيتها صفة لازمة لها؛ لا يمكن إخراجها عن ذلك»[521]. غير أن المساجد الثلاثة عند «داعش» تُعدّ اليوم دار كفر وحرب؛ بحسب المعيار الذي يضعونه، وهو ما لم يسبق في التاريخ ألبتّة، على الرغم من دخول الحرمين ردحًا من الزمن تحت حكم الفاطميين الذين يراهم «داعش» وغيره كفارًا لا يحكّمون الإسلام.

وأوضح من النص السابق لابن تيمية في اعتبار وصف الدار بساكنيها لا بالأحكام المطبقة فيها، قوله: «فكل أرض سكّانها المؤمنون المتّقون هي دار أولياء الله في ذلك الوقت، وكل أرض سكّانها الكفّار فهي دار كفر في ذلك الوقت، وكل أرض سكّانها الفساق فهي دار فسوق في ذلك الوقت، فإن سكنها غير ما ذكرنا وتبدّلت بغيرهم فهي داره»[522].

فهل يرى تنظيم «داعش» أهالي البلدان العربية والإسلامية اليوم كفارًا؟ نظريًا نعم. لكنه مستعد براغماتيًا للتضييق والتوسيع، حيث يشمل التكفير الذي يبرر القتل خصومه الإسلاميين، وإيجاد اقتباسات تبرر ذلك أيضًا.

ولئن كان أبو حنيفة يشترط ثلاثة شروط لتتحوّل دار الإسلام إلى دار الكفر: «1. أن تكون أحكام الكفر ظاهرة على سبيل 'الاشتهار' وأن لا يحكم فيها بحكم الإسلام، 2. وأن تكون متّصلة بدار الحرب لا يتخلل بينهما بلد من بلاد الإسلام، 3. وأن لا يبقى فيها مؤمن ولا ذميّ آمنًا بأمانه الأول الذي كان ثابتًا قبل استيلاء الكفار»[523]. فإن اختلال شرط واحد من هذه الشروط يلغي هذا التحوّل، فلا تكون الدار حينها دار كفر. نلاحظ الفرق هنا بين طريقة أبي حنيفة النعمان في تضييق تحديد دار الكفر والتوسيع المعاصر للتعريف في منهج التفكير السلفي الجهادي ومزاجه الغاضب. فعمر محمود أبو عمر لا يكتفي بعدّ البلدان الإسلامية في عصرنا دار كفر، بل يرى في هذا التحديد الأساس الشرعي الأول لنشوء الحركات الجهادية وعملها داخل المجتمعات المسلمة. ويكتفي في تحديدها بشرط واحد من شروط أبي حنيفة الثلاثة: «إن الديار التي يعيش فيها المسلمون، وكانت قبل دار إسلام وأمان، قد انقلبت إلى دار كفر وردّة، لأنها حكمت من قبل المرتدين، ولأن الكفر قد بسط سلطانه عليها من خلال أحكامه ودساتيره»[524].

بل إن ابن عابدين الحنفي يذهب إلى أبعد من هذا، فيذكر ظاهر كلام أبي حنيفة أن «لو أُجريت أحكام المسلمين وأحكام أهل الشرك لا تكون دار حرب»[525]، بل يُستنتج أن بلاد الدروز والتيامنة هي بلاد إسلام ما دامت تحت حكم المسلمين، وإن كانوا يعلنون فيها الكفر[526].

أي إن المقصد بعدم تحكيم الإسلام وأحكام المسلمين هو إلغاء الشريعة بالكلّية، لا أن تُخلَط بغيرها. وكل من له عقل ونظر يعلم أن دول المسلمين اليوم تُقرّ في دساتيرها أن دين الدولة هو الإسلام بما لا يتوافق مع العلمانية، حتى بتفسيرها الضيق وهو تحييد الدولة في الشأن الديني. نعم، هناك ما لا يطبّق من التشريعات لأسباب من المعاملات والعقوبات يطول شرحها، فليست الحدود هدفًا قائمًا بذاته كما تمارس عند تنظيم الدولة، بل وسائل من حقب تاريخية سابقة، ولا يميّز استخدامُها الإسلام، بل تعود إلى شرائع أخرى سبقته، ويمكن الوصول إلى الأهداف نفسها من ردع وعقوبات وبوسائل أكثر نجاعة. وأحكام القضاء التي تتوخّى العدل في الغالب متّفقة مع روح الشريعة. أما شعائر الإسلام، فظاهرة، من الأذان والصلاة والجمعة والأعياد وغيرها. ليست مشكلة الدول الإسلامية في إسلاميتها من عدمها، بل في طبيعة أنظمة الحكم وقضايا اجتماعية وثقافية أخرى لا يحلّها حسم هذا الموضوع فقهيًا، ولا تزيدها توجّهات تنظيم الدولة الإسلامية إلا فداحةً.

يورد يوسف الجديع بعض أحكام الهدنة وذلك في مسألة مدّتها التي اختلف الفقهاء عليها؛ ومَن يعقدها؛ إذ من خصائص الدولة لا يعقدها إلا الإمام أو نائبه؛ وفي جواز نقضها إذا ما تخوّفوا من خيانة العدو لهم، لكن بشرط إبلاغهم بذلك؛ وألا يكون العهد معلقًا بمشيئة، أي كما يشاء أحد الأطراف وذلك لعدم تحديد المدّة. لكن يشير إلى أن عموم الفقهاء اتفقوا على أن في حال دخول بلاد غير المسلمين في عهد مع المسلمين يلغي ذلك وصفها بـ «دار الحرب»، وتصبح «دار العهد»، على الرغم من اختلاف التسمية بين الفقهاء، ولا سيّما الحنفية التي أبقت تسمية «حربي» وإن كان معاهدًا، و«دار حرب» وإن كانت في عهد، وذلك لاعتبارهم العهد هدنة محدودة الأجل يجوز تجديدها، لكن تبقى الحالة الأصل هي الحرب، والعهد هو الاستثناء[527]؛ إذ إن طبيعة المرحلة تاريخيًا والعلاقات بين الكيانات والإمبراطوريات، ولا سيما في مناطق التخوم، حتّمت ذلك، أما في عصرنا اليوم فإن القاعدة هي حالة سلم، والحرب هي الاستثناء.

يلخص محمد أبو زهرة مذاهب الفقهاء في مسألة دار الإسلام وسبب تسمية مواطن المخالفين «دار الحرب»، كما يلي: «وتكاد كلمات الفقهاء أجمعين تجمع على أن دار المخالفين تسمّى دار حرب، لأنها فعلًا كانت في عصر الاجتهاد الفقهي دار حرب بسبب تلك الاعتداءات المتكررة من الأعداء والمدافعة المستمرة من المسلمين»[528].

أغفل مؤلف كتاب **مسائل من فقه الجهاد** حديثًا شهيرًا عن النبي الكريم أنه كان لا يغزو قومًا إذا سمع منهم الأذان. وبوّب البغوي، فقال: «باب الكف عن القتال إذا رأى شعار الإسلام»[529]. واستدلّ بحديث أنس بن مالك «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا غزا قومًا لم يغزُ بنا عليهم حتى يصبح، فينظر، فإن سمع أذانًا كفّ عنهم، وإن لم يسمع أذانًا أغار عليهم»[530]. وهذه كلها أحاديث موضوعة بالطبع، فالنبي لم يغزُ أصلًا بلادًا فيها مسلمون، لأن لم توجد بلاد كهذه في زمن الدعوة، لكن وضع هذه الأحاديث في حد ذاته إنما يدل على روح معيّنة سادت في الحضارة الإسلامية، مناقضة لما يحاول شرعيو السلفية الجهادية نشره في تقسيم الدنيا، وبلاد المسلمين نفسها، إلى دار إسلام ودار حرب. وفي رأيي لا يجوز عمومًا إهمال الأحاديث الموضوعة بعد إثبات ضعف سندها أو غيره، بل إن تحليل خلفية وضع الحديث والثقافة التي يعبّر عنها في مرحلة محددة، هو أداة مهمة في فهم المرحلة المعنيّة.

معلوم أن مجتمع الجزيرة العربية كان مجتمعًا قبليًا، الأصل فيه هو الحرب لا السلم، والإغارة والعدوان لا المسالمة، تنضح بذلك أشعارهم وأخبارهم. ولم يكن هناك قانون دولي يجعل السلم أساسًا في التعامل بين الدول. كما لم تسرِ في ذلك المجتمع أعراف وقوانين معاملة أسرى الحرب. أما الغزو وأخذ السبايا والجواري والعبيد، فمن عادات حروب الجاهلية والإسلام، أي من عادات ذلك العصر بمجمله، وشُرعنت على هذا الأساس. وعمّرت هذه الممارسات طويلًا لدى شعوب مسلمة وغير مسلمة. فليس كل ما قام به الرسول وصحبه سنّة دينية، بعضها ممارسات رجال تنتمي إلى المجتمع والعصر في أساسها، حتى لو شُرعنت دينيًا. إن من أهم تناقضات الخطاب السلفي أنه يبدأ باعتبار الرسول نبيًّا ورجلًا حكيمًا وقائدًا سياسيًا وعسكريًا، وليس إلهًا، لكن هذا الخطاب ينتهي إلى تحويل كل ما نُقل عن الرسول وصحبه من جزئيات وممارسات عينية إلى تعميمات ومطلقات، وغالبًا بغض النظر عن صحّتها ومدى منطقيتها أو توافقها مع روح الإسلام الأخلاقية، وذلك لأن هذا الخطاب يرفض تحكيم العقل والاجتهاد ويصرّ على الاقتباس والتقليد، وهو يفضل وضع الأحاديث على إعمال العقل بناء على الشرع، بمعنى العبادة والمقاصد الخلقية في المعاملات.

أما بخصوص واجب الهجرة من البلاد التي لا تقام فيها أحكام الشريعة، فأغفل الكاتب أيضًا الحديث المروي عن عائشة حينما سئلت عن الهجرة، فقالت: «لا هجرة اليوم، كان المؤمن يفرّ بدينه إلى الله ورسوله مخافة أن يفتن، أما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، والمؤمن يعبد ربه حيث شاء»[531]. فجعلت الأمر موكلًا إلى المؤمن الفرد وحرية عبادته. لا إلى الدولة، ومفهوم الدولة لم يعرفه النبي ولا أصحابه، فهو، خلافًا للتنظيمات الإسلامية في عصرنا، لم يسمِّ كيانه الاجتماعي/ السياسي في المدينة «دولة المدينة»، ولا اعتبر صحيفتها دستورًا لدولة، ولم يكن المرجع في التقسيم بين دار الحرب ودار الإسلام (كما يقتضي الحديثان السابقان) تحكيم الشريعة، بل الأمن والخوف.

إن السبب الأهم شرعًا في حكم الهجرة، كما كتب يوسف الجديع، هو التمكين في الأرض. لكن التمكين بأي معنى؟ إنه «القدرة على ممارسة الحقوق من دون عوائق، مع الحماية لتحقيق ذلك»: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ) (الحج: 41)»[532]. كان فرض الهجرة على من يمكن أن يلحق به أذى بعد أن بقي في مكة للهجرة إلى المدينة (دار الإسلام) في حينه. والحديث

النبوي يوم الفتح القائل: «لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهاد ونيّة، وإذا استنفرتم فانفروا». وبناء عليه، فإن المقصود بفرض الهجرة على الفرد هو من أجل البحث عن الأمان والتمكين لإقامة دينه. والحقيقة أن فرضها جاء في حالة عينية تعلّقت بالحرص على حياة المسلمين الذين بقوا في مكة أن يصيبهم أذى، وتحمّل كل مسلم المسؤولية عما يجري له لأنه لم ينضمّ إلى المهاجرين مع النبي. فجرى تحويل هذا التنبيه لمسلمي مكة إلى فريضة دينية، وجرى تحويلها لاحقًا إلى أداة لغرض بناء المجتمع الإسلامي الناشئ في المدينة، بتحويل الانضمام إليه لتعزيزه إلى واجب ديني، والحثّ على الجهاد في ظروف أخرى تمامًا غير ظروف الملاحقة في مكة. لكن فرض الهجرة هذا سقط في ما بعد عن المسلمين في بلاد المسلمين. ويقتبس ابن القيّم، بقوله: «وكانت دار الهجرة في زمن رسول الله هي دار الإسلام. فلما أسلم أهل الأمصار صارت البلاد التي أسلم أهلها بلاد الإسلام، فلا يلزمهم الانتقال منها»[533]. وأفاد بعض الفقهاء ببقاء فرض الهجرة في حالاتٍ معيّنة[534]، لكن بقاء المسلم بين غير المسلمين لا يُذَم بالضرورة، بل «يُمدَح أو يُطلب للداعية إلى الحق القائم به»، فبحسب منطق الدعوة، ابتعث الله أنبياءه في «أقوام كفار» من أجل دعوتهم وما فرض عليهم الهجرة إلا بعد محاربتهم الحق. وبناء عليه، يؤكد رجل دين إسلامي مقيم في الغرب أن الدلائل والنصوص الشرعية تفيد بأن «الهجرة للأوطان بالأبدان إنما تُطلب من أجل التمكن من طاعة الله، والاستقامة على دينه»، وإلا فقد سقط فرض الهجرة[535]. أما في أسباب الهجرة المشروعة، فلا تقتصر على الهجرة الدينية، إنما تعود إلى خمسة أسباب: حفظ الدين، وحفظ النفس، وكسب الرزق، والبحث عن أسباب الحياة، وطلب العلم[536].

انتقى أبو عبد الله المهاجر ما شاء، ولم يلتفت إلى اختلاف الفقهاء والعلماء، بل أغفل حتى بعض الأحاديث التي لا تخدم هدفه الدموي. وبهذا يستبيح دماء الأبرياء من أجل مسائل أقصى ما يقال فيها إنها مسائل خلافية، والكثير منها مرهون بتاريخه وظروفه وسياقاته التي لا نعيشها اليوم. ويكثر المهاجر وغيره من «علماء» السلفية الجهادية استخدام مثال بني قريظة في تبرير القتل بالجملة وقتل الأسرى. وبنو قريظة نزلوا على حكم سعد بن معاذ، بطلبهم واختيارهم، بحسب الروايات المعتمدة تراثيًا، فكان رأيه، كما ورد في الحديث الشهير، أن يقتل رجالهم، وتُسبى نساؤهم وذراريهم.

فهل يصح اعتماد هذا المثال والاستناد إليه؟ عاشت في المدينة ثلاث قبائل يهودية: بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة، وكانت هذه مسلّحة مثل القبائل كلها. ويبدو، وفق الباحثة كارين آرمسترونغ، أنّهم حاولوا تنظيم تمرّد مسلّح ضد سلطة محمد، فأجلاهم عن المدينة، وانضمّ بنو النضير إلى يهود خيبر وتحالفوا مع قريش. وفي غزوة الخندق شكّل تحالفهم مع قريش خطرًا على المسلمين، فانتقم منهم الرسول بالقتل بحسب العادات القبلية المتّبعة في حينه. وتذكر المؤلفة أنّه ذبح سبعمئة رجل من القبيلة، وسبى النساء والرجال، وأبقى على سبع عشرة قبيلة يهودية في المدينة. وتقول الباحثة إنّ القرآن استمرّ بعد ذلك في توجيه المسلمين للتعامل باحترام مع أهل الكتاب. إذًا قُتل بنو قريظة لأسباب سياسية وليست دينية. وتشكّل هذه اللحظة مفترقًا في حياة النبي، فبعدها واصل الجهود السياسية والدبلوماسية في العلاقات بالقبائل، مشكّلًا تحالفًا قويًّا. وتقول: «ولعل محمدًا واحد من القادة القلائل الذين تمكّنوا من تأسيس إمبراطورية واسعة عبر المفاوضات والتحالفات»[537].

لكن آرمسترونغ، مثل كثيرين غيرها، لا تدقق في الروايات، ولا سيما في ذكرها عدد الرجال المقتولين من بني قريظة. فتذهب رواية أخرى إلى أنهم كانوا أربعين رجلًا[538]، وتقول ثالثة إنهم كانوا أربعمئة (أي أكثر بمقدار عشرة أضعاف)[539]، وتذهب رواية رابعة إلى أنهم كانوا ستمئة[540]، وخامسة إلى أنهم كانوا بين ستمئة وسبعمئة[541]، وقيل: سبعمئة وخمسون[542]، وهناك من يرى أنهم كانوا بين ستمئة وتسعمئة[543]. وهذا التفاوت الكبير في عدد القتلى هو أيضًا من دواعي التشكيك في صحة «المذبحة»، فضلًا عما ورد أنه

حبسهم في دار[544]، قيل إنها دار امرأة من بني النجار، تسمى بنت الحارث[545]، فأي دار تلك لامرأة من بني النجار، وفي ذلك الوقت، تتسع لأربعين فضلًا عن تسعمئة؟

على الرغم من أن النص القرآني الوارد في بني قريظة واضح في أنه قُتل أناس، وأُسر آخرون (وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا) (الأحزاب: 26)؛ فإن الأحاديث الواردة من طريق «الآحاد» - أي إنها كما هو معلوم ومبيّن في كتب مصطلح الحديث وأصول الفقه «ظنية الثبوت» - تشير إلى أنهم قُتلوا جميعًا، بل كان يكشف عمن أنبت الشعر منهم فيقتل؛ لأنه في هذه الحالة يكون بالغًا! من دون التفات الرواة إلى مناقضة هذا الخبر «الظني الثبوت» للآية القطعية الثبوت والقطعية الدلالة التي تنهى عن الظلم والعدوان، وتأمر بالعدل وتحض على العفو؛ فما ذنب صبية مغلوبين على أمرهم، يُقتلون لا لشيء إلا أنهم «أنبتوا الشعر»؟ ويتنزّه نبي الرحمة عن أن يكون قد خالف القرآن وقتل غير المذنبين والمتواطئين والمعتدين.

يستدل المهاجر أيضًا، منظّر الزرقاوي، وغيره، الذي شكّل مصدرًا فقهيًا لـ «داعش» على وجوب قتل جميع «الكفار»[546]، على أساس أن العلاقة بهم ليست إلا الحرب في الأصل، ولا يكون السلام إلا استثناءً. غير أنه - وهذا لافت - لم يستدل بالآية القطعية «غير المنسوخة» (مع أن مسألة النسخ كلها مما فيه اختلاف بين العلماء المسلمين)، وهي آية (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) (البقرة: 190)؛ وتعني أن القتال لا يكون إلا لمن قاتل واعتدى، وأي قتال سوى هذا القتال فإنه اعتداء وبنص قطعي (لا تَعْتَدُوا)، ولا بد من التوفيق بين جميع الآيات التي تأمر بالقتال وتحض عليه، وهذه الآية القطعية الدلالة. بل حتى الآية التي تقول: (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً) (التوبة: 36)، التي استدل بها صاحب كتاب **مسائل في فقه الجهاد** على زوال عصمة غير المسلمين مطلقًا، قائلًا: «فتعليق الحكم: 'قاتلوا' على الوصف 'المشركين'؛ مفيد بأن الشرك لا غيره هو علّة الحكم، فالمشرك لا عصمة له»[547]. والحقيقة أن القتال في هذه الآية معلّل بعلّة واضحة هي قوله: (كَمَا يُقَاتِلُونَكم كافَّةً). وليست العلّة هي الشرك كما ادّعى.

من رجع إلى رسالة ابن تيمية (التي أغفلها المهاجر تمامًا) وهي بعنوان **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**[548]، وجد الدلائل مبسوطة في ما يخالف هذا الكتاب الذي ينقط دمًا ويناقض تسميته كتابًا أصلًا.

يستند السلفيون عمومًا إلى نهج محمد بن عبد الوهاب في تبرير أحكام الردّة القاسية غير المعروفة في الكتاب والسنّة، بل في حكم أبي بكر الصديق على القبائل التي امتنعت عن دفع الزكاة وقتالهم في ما يجوز قتلهم وسبي نسائهم. وجعل محمد بن عبد الوهاب أيضًا الزكاة إجبارية كنوع من الضريبة اللازمة لتشكيل نواة سلطة سياسية ودولة في الجزيرة العربية، فلجأ إلى أقوال أبي بكر، ولا سيما ردّه على الاستشهاد بقول رسول الله بعدم جواز مقاتلة الذين قالوا لا إله إلا الله. وردّه هذا مشهور في التراث في تبرير الحرب على من امتنع عن دفع الزكاة: «والله لو منعوني عقالًا كان يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم على منعه». وكتب محمد بن عبد الوهاب: «ثم زالت الشبهة عن الصحابة رضي الله عنهم، وعرفوا وجوب قتالهم، فقاتلوهم ونصرهم الله عليهم، فقتلوا من قتلوا فيهم، وسبوا نساءهم، وعيالهم. فمن أهم ما على المسلم اليوم تأمّل هذه القصة التي جعلها الله من حججه على خلقه إلى يوم القيامة»[549]. هذه القصة بما فيها سبي النساء والأولاد حجة إلى يوم القيامة عند محمد بن عبد الوهاب. وهو بذلك يبرر الغزو ضد من يرفض مبايعة ابن سعود. واستتاب أبو بكر المرتدّين قبل قتالهم، أما منظّرو «داعش»، فيبحثون حتى يجدوا فتاوى عند فقهاء يجيزون

قتالهم من دون استتابة، مثل ابن عابدين والسرخسي[550]. والعجيب أن أبا عبد الله المهاجر الذي جمع اقتباسات من الفقهاء الذين نظّروا للقتل من دون استتابة، لم يذكر محمد بن عبد الوهاب نفسه الذي أجاز قتل المرتدّين من دون استتابة صراحة: وهي أن بقايا من بني حنيفة الذين عادوا إلى الإسلام بعد الردّة سُمع منهم كلام معناه «أن مسيلمة كان على حق، وهم جماعة كثيرون، ولكن الذي لم يقله لم ينكره على مَن قاله. فرعوا أمرهم إلى عبد الله بن مسعود، فجمع من عنده من الصحابة واستشارهم: هل يقتلهم وإن تابوا أو يستتيبهم، فأشار بعضهم بقتلهم من غير استتابة، وأشار بعضهم باستتابتهم، فاستتاب بعضهم، وقتل بعضهم ولم يستتبه»[551].

بُنيت نصوص ما يسمى فقه الجهاد للمهاجر على انتقاء الشواهد ووضع قوائم بها من خارج سياقها التاريخي، والاختزال والاجتزاء. وليس في الكتاب أي صنعة فقهية. وحتى في هذا الإطار تبيّن أنه عمد إلى غير الثابت، وإلى المختلف فيه، فانتزعه من سياقه انتزاعًا، ثم ملأ به الصفحات وسوّدها (أو للدقة أدماها)، موجّهًا كتابه إلى أتباعه وأتباعه فحسب، أشبه بما يريح ضمائرهم في إباحة الدماء، وتهوين القتل والتفنن السادي في العنف وابتكار ما هو غير مألوف منه، كما يجد المسوّغات لاستعراض العنف والمجاهرة به.

وما تلك الشواهد التي عرضناها آنفًا إلا أمثلة فحسب لبيان كيف يفكّر هؤلاء؛ هذا إذا كانوا يفكّرون أصلًا، سوى بالقتل والتبرير له.

نجد هنا من المناسب أن نختم بآيتين قطعيتين من القرآن الكريم هما في جوهر القيم الدينية وأساس الشرع، وذلك خلافًا لما يقتبسه هؤلاء مما لا يمكن فهمه من دون سبب النزول والمكان والزمان: (إِنَّ اللهَّ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ) (النحل: 90)؛ (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ) (البقرة: 205).

أخيرًا، (فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ) (الرعد: 17).

(372) Cole Bunzel, «From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State,» Brookings, Analysis Paper, no. 19 (March 2015), pp. 9-10, accessed on 18/1/2018, at: http://brook.gs/2iQJ0tn

(373) كتب هشام الهاشمي أنهم اعتمدوا على الموسوعة الجهادية لأبي زبيدة الفلسطيني «التي تعتبر بمثابة دستورهم الأساسي الذي يمهّد لمشروع إحياء دولة الخلافة والحكم بالشريعة الإسلامية». يُنظر: هشام الهاشمي، **عالم داعش: تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام** (لندن: دار الحكمة؛ بغداد دار بابل، 2015)، ص 27. الحقيقة أن أبا زبيدة الفلسطيني السعودي الجنسية والمعتقل في غوانتانامو، الذي لم يثبت أنه قيادي في القاعدة على الرغم من تعرّضه للتعذيب، لم يكتب أي موسوعة، وهو ليس مصدرًا فكريًا من أي نوع. وربما قصد الكاتب موسوعة أبي زبيدة الأمنية التي ألّفها ميسرة الغريب. وعلى الرغم من أن كتاب الهاشمي غزير بالمعلومات، فإنه يفتقر إلى الدقة في مواضع عدة، وعلى الرغم من خبرة صاحبه الواضحة وحسن اطلاعه على الموضوع، يبدو أحيانًا أن الكتاب لم يراجع أو يُحرّر. ولا غنى عن استخدام الكتاب في بحث الموضوع، ولكن التدقيق مطلوب.

(374) أدّى قمع السلطات السعودية للصحوة التي قام بها إصلاحيون في بداية تسعينيات القرن الماضي وانتقدوا فيها النظام وعلاقاته بالولايات المتحدة والوجود الأميركي على أرض السعودية، وما لاقاه بعض الإسلاميين في السجون في تلك الفترة، إلى انطلاق حركة جهادية داخلية معادية للنظام. فمن الواضح أنّ في تلك الفترة مارست السلطات السعودية التعذيب في السجون، بما في ذلك ضد جهاديين كانوا في أفغانستان وأصبح مشكوكًا فيهم، ولا سيما في سجن الرويس، يُنظر: توماس هيغهامر، **الجهاد في السعودية: قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب**، ترجمة أمين الأيوبي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013)، ص 120-121؛ في تلك الفترة ظهر حمود الشعيبي ومدرسته من العلماء السلفيين الذين عارضوا وسطية منظّري الصحوة (أمثال سلمان العودة وناصر العمر)، ولا سيما بعد أن تحولوا إلى موقف إصلاحي؛ وأهم ما قام به الشعيبي «هو إيجاد مبرّر وهّابي للجهاد العالمي، على غرار صياغة أبي محمد المقدسي لخطاب ثوري اجتماعي وهّابي في أواخر الثمانينيات» (يُنظر: ص 147).

(375) الهاشمي، ص 29-31.

(376) المرجع نفسه، ص 58.

(377) عبد القادر بن عبد العزيز [سيد إمام شريف]، **رسالة العمدة في إعداد العدّة للجهاد في سبيل الله تعالى**، سلسلة دعوة التوحيد؛ 3، ص 5، موقع **منبر التوحيد والجهاد**، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/PrmPqn؛ يُنظر أيضًا: فواز جرجس، **(داعش) إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة**، ترجمة محمد شيّا (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016)، ص 44. ليس ثمة دليل على عدّ التنظيم كتاب **إدارة التوحش** مرجعًا، ولا اقتباس التنظيم له في تنظيرات شرعييه أو في وثائقه. ونحن نعتبره مهمًا على الرغم من ذلك لتأثير الفكر القائم فيه في الممارسة، ولا سيما في إقامة التنظيمات الجهادية كيانات تدير حياة السكان في مناطق الفوضى.

(378) فالح عبد الجبار، **دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي، («داعش» والمجتمع المحلي في العراق)**(الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 85. وسببه كما يبدو عدم اهتمام المؤلف بقراءة الكتابين مباشرة

والاعتماد على مصادر ثانوية (وعلى كل حال لا توفّر قراءتهما متعة لأي باحث، وكذلك الفائدة الفكرية أيضًا مشكوك فيها خارج مهمة الاطّلاع نفسها).

(379) Ahmad Dallal, The Political Theology of ISIS: Prophets, Messiahs, and «the Extinction of the Grayzone» (Washington, DC: Tadween Publishing, 2017), p. 15.

(380) سبق أن بيّنا أن على الرغم من اهتمام الباحثين بذكر هذا الكتاب وترجمته إلى الإنكليزية، فإنه ليس لدينا دليل مكتوب على استناد تنظيم الدولة إليه أو اقتباسه منه في أدبياته (يُنظر دراسة حيدر سعيد في تحليل خطاب التنظيم في الجزء الثاني من هذا الكتاب). ولا شك في أن كتاب **إدارة التوحش** يعود إلى مرحلة التنظير لتنظيم القاعدة، لكن على الرغم من ذلك لا شك لدي في أنه أثر في ثقافة التنظيم ولو عبر حلقات وسيطة، لأن ممارسات التنظيم تنسجم تمامًا مع فكرته الرئيسة، وهي إدارة التنظيم الجهادي حياة الناس في مناطق الفوضى بعد انسحاب الدول، وقواعد ذلك وأهميته والاستراتيجيا الجهادية في ظله.

(381) أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة** (سورية: دار التمرد، [د. ت.])، ص 11.

(382) نجد من الضروري الإشارة إلى أننا وجدنا صياغة مناطق التوحّش وتعريفها (في أفغانستان، والجمهوريات الإسلامية التي «تساقطت» عند انفراط عقد الاتحاد السوفياتي، مع تقديرات عن مناطق أخرى قد تنحلّ الدولة فيها) عند عمر محمود أبو عمر (أبو قتادة الفلسطيني) في كتابه: عمر محمود أبو عمر [أبو قتادة الفلسطيني]، **الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج** (عمان: دار البيارق، 1999)، ص 110-113. ومن الجدير ذكره أن كتاب **إدارة التوحش** متأثر على نحو بيّن بمجمل تنظيرات هذا الكتاب وصياغاته، ويكاد يكون ترجمة لأفكاره في استراتيجيات عمل.

(383) أبو بكر ناجي، ص 25-26.

(384) المرجع نفسه، ص 26-27.

(385) المرجع نفسه، ص 31-32.

(386) المرجع نفسه، ص 34-35.

(387) المرجع نفسه، ص 39.

(388) المرجع نفسه، ص 40.

(389) المرجع نفسه، ص 45.

(390) المرجع نفسه، ص 49.

(391) المرجع نفسه، ص 48.

(392) المرجع نفسه، ص 54-55.

(393) المرجع نفسه، ص 59.

(394) المرجع نفسه، ص 16.

(395) المرجع نفسه، ص 10.

(396) المرجع نفسه، ص 272-273.

(397) المرجع نفسه، ص 86.

(398) التشديد من المؤلف.

(399) المرجع نفسه، ص 86.

(400) ضياء الدين المقدسي، **الأحاديث المختارة**، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط 4 (بيروت: دار خضر، 2001)، ج 1، ص 90.

(401) المرجع نفسه.

(402) إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، **مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن إبراهيم النيسابوري**، تحقيق زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، 1980)، ج 2، ص 117.

(403) كارين آرمسترونغ، **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة أسامة غاوجي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 333.

(404) عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مراجعة وتصحيح محمد يوسف الدقاق، ط 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، مج 10، ص 154-159.

(405) المرجع نفسه، ص 160-161.

(406) زبو بكر ناجي، ص 88-89.

(407) يُنظر المحاور التالية: «بيان بطلان مصطلح ‘المدنيين’ المستخدم اليوم، وما يرتب عليه من أحكام»، «بيان عدم ثبوت العصمة لهذه الأصناف التي يمنع قصدها بالقتل من النساء، والصبيان، والشيوخ الفانين، والزمني، والرهبان، والعسفاء»، «جواز قتل أصناف الكفار السابقة من النساء، والصبيان، والشيوخ الفانين، والزمني والعسفاء، والرهبان تبعًا لا قصدًا: أولًا، التبييت أو البيات والإغارة، ثانيًا: قتل الترس من نساء الكفار وصبيانهم، ومَنْ في حكمهم». في: **مسائل من فقه الجهاد**، جمع وإعداد أبو عبد الله المهاجر [د .م.: د. ن.، د. ت.] ص 139-162، شوهد في 15/8/2018، في: http://bit.ly/2FXmagf

(408) أبو بكر ناجي، ص 177.

(409) المرجع نفسه، ص 89.

(410) المرجع نفسه، ص 100.

(411) المرجع نفسه، ص 102-103.

(412) المرجع نفسه، ص 104.

(413) المرجع نفسه، ص 261.

(414) عبد الله بن محمد، **الجمع القيم لسلسلة المذكرة الاستراتيجية** [د. م.]: مؤسسة المأسدة الإعلامية، 2011)، ص 4، شوهد في 12/8/2018، في: https://goo.gl/Y8DkVp

(415) المرجع نفسه، ص 4-5.

(416) المرجع نفسه، ص 5.

(417) المرجع نفسه، ص 7-8.

(418) المرجع نفسه، ص 8-9.

(419) المرجع نفسه، ص 10-11.

(420) المرجع نفسه، ص 16-17.

(421) المرجع نفسه.

(422) المرجع نفسه، ص 17-18.

(423) المرجع نفسه، ص 20.

(424) المرجع نفسه، ص 21-23.

(425) نجد هنا موقفًا ينفّر من النزعات المهدوية التي يعرف الكاتب أن الجمهور يتعامل معها بوصفها نوعًا من غرابة الأطوار، وذلك خلافًا لتنظيم الدولة الذي يجاهر بها ويشجعها.

(426) عبد الله بن محمد، **الجمع القيم**، ص 24.

(427) المرجع نفسه، ص 25.

(428) القوسان المعقوفان من المؤلف نفسه، كما ورد في النص.

(429) عبد الله بن محمد، **الجمع القيم**، ص 26-27.

(430) المرجع نفسه، ص 27-28.

(431) اختصار التنظيم العسكري القومي. وهو حركة يمينية إرهابية يهودية مسلّحة بزعامة مناحم بيغن، كانت فاعلة قبل عام 1948، تمرّدت على قيادة الحركة الصهيونية العمالية بمطالبتها الدائمة للصدام مع البريطانيين في عمليات

إرهابية تستهدف المدنيين، وفي موقفها الرافض تقسيم فلسطين والمتمسك بهدف «أرض إسرائيل الكاملة» الذي يشمل الضفتين، أي فلسطين كلها وشرق الأردن.

(432) عبد الله بن محمد، **الجمع القيم**، ص 28-30.

(433) المرجع نفسه، ص 30.

(434) المرجع نفسه، ص 32-34.

(435) المرجع نفسه، ص 34-40.

(436) المرجع نفسه، ص 40-46.

(437) المرجع نفسه، ص 41.

(438) «حروب العصابات السياسية للأستاذ عبد الله بن محمد (شؤون استراتيجية)»، **مدوّنة عابر سبيل**، 9/3/2016، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/jp5dNr

(439) «التمكين في العصر الحديث (شؤون استراتيجية)»، 5/5/2015، **مدوّنة عابر سبيل**، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/Xz3iLu

(440) عبد الله بن محمد، «صناعة القرار الجهادي (شؤون استراتيجية)»، 9/3/2016، **مدوّنة عابر سبيل**، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/Dg9yof

(441) **خطة استراتيجية لتعزيز الموقف السياسي لـ «دولة العراق الإسلامية»**، مفكرة الفلوجة ([د. م.: د. ن.]، 2009-2010)، شوهد في 26/3/2018، في: https://bit.ly/2C7LPVP

(442) المرجع نفسه، ص 5-6.

(443) المرجع نفسه، ص 9.

(444) المرجع نفسه، ص 12.

(445) المرجع نفسه، ص 13.

(446) المرجع نفسه، ص 14.

(447) المرجع نفسه، ص 27.

(448) المرجع نفسه، ص 33-34.

(449) علماء نجد الأعلام، **الدرر السُنّية في الأجوبة النجدية مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا**، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، ط 5 ([د. م.: د. ن.]، 1995)، ج 9، ص 392-393.

(450) **خطة استراتيجية لتعزيز الموقف السياسي**، ص 36.

(451) المرجع نفسه، ص 36-37.

(452) المرجع نفسه، ص 39-40.

(453) المرجع نفسه، ص 46.

(454) عثمان بن عبد الرحمن التميمي، **إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام: بحث في نشأة دولة العراق الإسلامية ودوافع إقامتها وارتباطها بمآلات المسيرة الجهادية وأدوارها السياسية المهمة** ([د. م.]: وزارة الهيئات الشرعية في دولة العراق الإسلامية؛ مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي، [د. ت.])، ص 2. بحسب مقدمة «وزارة الإعلام» التابعة لدولة العراق الإسلامية المنشورة في بداية الكتاب، ذُكر أن مؤلفه عثمان بن عبد الرحمن التميمي كان قد فجّر نفسه بحزام ناسف بعد أن وقع في كمين للأميركيين.

(455) المرجع نفسه، ص 4.

(456) المرجع نفسه، ص 4-6.

(457) المرجع نفسه، ص 6؛ يُنظر أيضًا: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995)، ج 28، ص 390.

(458) عثمان بن عبد الرحمن التميمي، ص 7.

(459) المرجع نفسه.

(460) المرجع نفسه، ص 9.

(461) المرجع نفسه.

(462) المرجع نفسه، ص 10-11.

(463) المرجع نفسه، ص 13.

(464) المرجع نفسه، ص 21-22.

(465) المرجع نفسه، ص 60-61.

(466) المرجع نفسه، ص 63.

(467) المرجع نفسه، ص 64.

(468) المرجع نفسه، ص 65.

(469) المرجع نفسه، ص 67-68.

(470) المرجع نفسه، ص 68.

(471) المرجع نفسه، ص 69.

(472) هي حركة السيد الإمام أحمد بن عرفان البريلوي (ت. 1831)، التي تعد أساس النزعة السلفية في الهند حيث استطاعت أن تقيم ما يشبه منطقة حكم ذاتي خلال الثلث الأول من القرن التاسع عشر.

(473) المرجع نفسه، ص 69-70.

(474) المرجع نفسه، ص 70-73.

(475) المرجع نفسه، ص 73-74.

(476) المرجع نفسه، ص 74-75.

(477) المرجع نفسه، ص 75-76.

(478) المرجع نفسه، ص 76-77؛ يُنظر أيضًا: عبد القادر بن عبد العزيز، ص 178.

(479) عثمان بن عبد الرحمن التميمي، ص 77-78.

(480) المرجع نفسه، ص 81.

(481) أبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري (تركي البنعلي)، **مدّ الأيادي لبيعة البغدادي** ([د. م.]: [د. ن.]، 2013)، شوهد في 15/8/2018، في: https://bit.ly/2IYtd9j

(482) المرجع نفسه، ص 8.

(483) يُنظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي**، ج 7: **الصافات-الواقعة**، تحقيق سامي بن محمد السلام، ط 2 (الرياض: دار طيبة، 1999)، ص 201.

(484) أبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري، ص 5.

(485) المرجع نفسه، ص 5-6.

(486) المرجع نفسه، ص 7.

(487) المرجع نفسه، ص 10-11؛ يُنظر أيضًا: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن جماعة، **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1985)، ص 51-52.

(488) أبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري، ص 11.

(489) المرجع نفسه، ص 12.

(490) يُنظر: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ([د. م.]: المكتبة السلفية، [د. ت.])، ج 13، ص 7.

(491) المرجع نفسه، ص 13؛ يُنظر أيضًا: علماء نجد الإعلام، ص 5.

(492) أبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري، ص 15.

(493) المرجع نفسه، ص 17.

(494) المرجع نفسه، ص 19-20، مستندًا إلى قول الإمام ابن أبي العز الحنفي: «وقد دلّت نصوص الكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة أن وليّ الأمر، وإمام الصلاة والحاكم، وأمير الحرب، وعامل الصدقة يُطاع في مواضع الاجتهاد، وليس عليه أن يطيع أتباعه في موارد الاجتهاد، بل عليهم طاعته في ذلك، وترك رأيهم لرأيه، فإن مصلحة الجماعة والائتلاف، ومفسدة الفرقة والاختلاف، أعظم من أمر المسائل الجزئية». يُنظر: علي بن علي بن محمد بن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق مجموعة من العلماء، خرّج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني، ط 8 (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 1984)، ص 376.

(495) أبو عبد الله محمد المنصور [محمد حردان العيساوي]، **الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم** ([د. م.]: دار أولي الأمر، [د. ت.])، شوهد في 15/8/2018، في: https://bit.ly/2r4P5J8

(496) المرجع نفسه، ص 23.

(497) المرجع نفسه، ص 6.

(498) المرجع نفسه، ص 8-9.

(499) المرجع نفسه، ص 12.

(500) المرجع نفسه، ص 13.

(501) المرجع نفسه، ص 16-17.

(502) المرجع نفسه، ص 20.

(503) المرجع نفسه، ص 28-34.

(504) المرجع نفسه، ص 50-54.

(505) المرجع نفسه، ص 56.

(506) المرجع نفسه، ص 96-98.

(507) المرجع نفسه، ص 129.

(508) المرجع نفسه، ص 140-141.

(509) **مسائل من فقه الجهاد**، ص 18.

(510) المرجع نفسه، ص 11-56. والحقيقة أن هذا ينطبق على مجمل الكتاب.

(511) المرجع نفسه، ص 21-22.

(512) شمس الدين الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، ط 3 (بيروت: الرسالة، 1984-1985)، ج 19، ص 163.

(513) المرجع نفسه، ج 17، ص 656.

(514) المرجع نفسه، ج 18، ص 51.

(515) يُنظر: ابن الأثير، ص 349.

(516) **مسائل من فقه الجهاد**، ص 51.

(517) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغزازي (الرياض: دار ابن الجوزي، 1996)، ج 2، ص 45.

(518) محمد بن أحمد السرخسي الحنفي، **شرح كتاب السير الكبير**، تحقيق محمد حسن الشافعي، ج 4 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ص 86.

(519) أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ج 9، ص 519 وما بعدها.

(520) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 28، ص 241.

(521) المرجع نفسه، ج 27، ص 53-54.

(522) المرجع نفسه، ج 18، ص 282.

(523) نظام (الشيخ) وجماعة من علماء الهند الأعلام، **الفتاوى الهندية**، ضبطه وصحّحه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، ج 2، ص 256.

(524) عمر محمود أبو عمر [أبو قتادة الفلسطيني]، **الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج** (عمان: دار البيارق، 1999)، ص 75.

(525) محمد أمين بن عابدين، **ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**، دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، طبعة خاصة (الرياض: دار عالم الكتب، 2003)، ج 6، ص 288.

(526) المرجع نفسه.

(527) عبد الله بن يوسف الجديع، **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع** (دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2007)، ص 44-46، شوهد في 11/8/2018، في: https://bit.ly/2FwfQLq

(528) يُنظر: محمد أبو زهرة، **العلاقات الدولية في الإسلام** (القاهرة: دار الفكر العربي، 1995)، ص 55.

(529) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **شرح السنة**، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط 2 (بيروت: المكتب الإسلامي، 1983)، ج 11، ص 58-59.

(530) المرجع نفسه.

(531) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر ([د. م.]: دار طوق النجاة، 2001-2002)، ص 153.

(532) الجديع، ص 17.

(533) يُنظر: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق صبحي الصالح (بيروت: دار العلم للملايين، 1981)، ج 1، ص 5.

(534) الجديع، ص 25.

(535) المرجع نفسه، ص 34.

(536) المرجع نفسه، ص 38-41.

(537) آرمسترونغ، ص 281-283.

(538) أبو أحمد حميد بن مخلد بن قتيبة بن زنجوية، **الأموال**، تحقيق شاكر ذيب فياض (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986)، ج 1، ص 299.

(539) محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**، تحقيق بشار عواد معروف، ج 3 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ص 238-239.

(540) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، **المغازي**، تحقيق مارسدن جونس، ج 2، ط 3 (بيروت: عالم الكتب، 1984)، ص 517.

(541) المرجع نفسه، ص 518.

(542) المرجع نفسه.

(543) أبو حاتم محمد بن أحمد بن حبان، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، تحقيق ومراجعة سعد كريم الفقي (الإسكندرية: دار ابن خلدون، [د. ت.])، ص 149.

(544) المرجع نفسه، ص 149.

(545) أبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ج 3، ص 251.

(546) **مسائل من فقه الجهاد**، ص 119.

(547) المرجع نفسه، ص 31.

(548) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد ([د. م.: د. ن.]، 2004-2005).

(549) محمد بن عبد الوهاب، **مختصر في سيرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم**، تحقيق محب الدين الخطيب، ط 2 (الرياض: المطبعة السلفية ومكاتبها، 1991)، ص 39، موقع **ملتقى أهل الحديث**، شوهد في 15/8/2018، في: https://goo.gl/Gjfrw6

(550) **مسائل من فقه الجهاد**، ص 63-64.

(551) بن عبد الوهاب، ص 42.

التعاقب الزمني من «القاعدة» إلى تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام

نشأة تنظيم القاعدة

• كانت البداية في 25 كانون الأول/ ديسمبر 1979، عندما أرسل الاتحاد السوفياتي قواته العسكرية إلى أفغانستان لدعم حلفائه الشيوعيين.

• في النصف الأول من ثمانينيات القرن الماضي، دعمت الولايات المتحدة الأميركية وباكستان والمملكة العربية السعودية المقاتلين الإسلاميين لمحاربة السوفيات في أفغانستان. حينها بدأت هجرة بعض الشباب العرب للقتال في أفغانستان بهدف محاربة الشيوعية والإلحاد والكفر. وفي هذا الوقت، برز دور عبد الله عزام بوصفه داعية للجهاد؛ إذ أسس في عام 1984 منظمة دعوية بالتعاون مع رجل الأعمال السعودي أسامة بن لادن، أسماها «مركز الخدمات»، هدفها استقطاب الشباب للقتال في أفغانستان، إضافة إلى قاعدة للتدريب على فنون الحرب والعمليات المسلحة باسم «معسكر الفاروق».

• 15 أيار/ مايو 1988، بدأ الاتحاد السوفياتي ينسحب من أفغانستان بعد هزيمته عسكريًا وسياسيًا.

• 11–20 آب/ أغسطس 1988، اتفق عدد من قادة «المهاجرين العرب» في أفغانستان (أسامة بن لادن، وعبد الله عزام، وأيمن الظواهري) على تشكيل تنظيم «القاعدة» بهدف جمع الفصائل الإسلامية تحت راية كلمة الله، والدعوة إلى الجهاد الدولي. ومن ثم عاد أسامة بن لادن إلى السعودية، لكنه غادرها في عام 1990 إلى السودان؛ بسبب انتقاداته المتكررة للقبول السعودي بنشر القوات الأميركية على أرض المملكة خلال الغزو العراقي للكويت.

• 29 كانون الأول/ ديسمبر 1992، فجّر تنظيم القاعدة قنبلتين في مدينة عدن وفي الجنوب اليمني، مستهدفًا الجنود الأميركيين المتوجهين إلى الحرب في الصومال، من دون وقوع ضحايا.

• 26 شباط/ فبراير 1993، دبّر عدد من أعضاء التنظيمات الإسلامية تفجيرًا في مرأب مركز التجارة العالمي في نيويورك بسيارة مفخخة، كانوا من ضمن المقاتلين سابقًا في أفغانستان، لكن لم يثبت ارتباطهم بـ «القاعدة».

• 9 نيسان/ أبريل 1994، سحبت السلطات السعودية الجنسية من أسامة بن لادن؛ وفي 25 حزيران/

يونيو 1996، فجّر تنظيم القاعدة أبراج الخبر في مدينة الخبر في السعودية، مستهدفًا جنودًا أميركيين؛ ما أسفر عن مقتل تسعة عشر جنديًا أميركيًا. وفي السنة ذاتها (1996)، غادر أسامة بن لادن السودان إلى أفغانستان؛ لعلاقاته المتينة بحركة طالبان الإسلامية التي سيطرت على الحكم في أفغانستان، والتي لم يعترف بها إلا ثلاث دول، هي المملكة العربية السعودية، والإمارات العربية المتحدة، وباكستان.

• 23 شباط/ فبراير 1998، بدأت مرحلة جديدة في تطور تنظيم القاعدة؛ حين شارك أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، مع عدد من القيادات الإسلامية في القاعدة، في إصدار فتوى وتوقيعها باسم الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين؛ دعوا فيها إلى إخراج القوات الأجنبية من البلدان الإسلامية، كما جاء فيها «إنّ حُكم قتل الأميركيين وحلفائهم، مدنيين وعسكريين، فَرض عين على كل مسلم في كل بلد متى تيسّر له ذلك، حتّى يتحرر المسجد الأقصى والمسجد الحرام من قبضتهم، وحتى تخرج جيوشهم من كل أرض الإسلام».

• 7 آب/ أغسطس 1998، فجّر تنظيم القاعدة السفارة الأميركية في نيروبي (كينيا)، وفي دار السلام (تنزانيا)؛ ما أسفر عن مقتل أكثر من 300 شخص معظمهم من المدنيين والسكان المحليين.

• 12 تشرين الأول/ أكتوبر 2000، هاجم تنظيم القاعدة المدمرة الأميركية «يو إس إس كول» في ميناء مدينة عدن، وقُتل سبعة عشر بحارًا أميركيًا.

• 11 أيلول/ سبتمبر 2001، استهدف هجوم واسع الولايات المتحدة الأميركية؛ وذلك بخطف طائرات مدنية، وتحويل مسارها لتصطدم ببرجي مركز التجارة العالمي ومقر وزارة الدفاع الأميركية (البنتاغون)، وقد أعلن «القاعدة» مسؤوليته عن هذه العملية الإرهابية.

• كانون الأول/ ديسمبر 2001، عرف العراق أُولى الحركات الجهادية السلفية بتشكيل تنظيم «أنصار الإسلام» الذي أنشأه المُلا نجم الدين فاتح كريكار في مدينة السليمانية؛ باندماج ثلاث جماعات سلفية، هي «جند الإسلام»، و«حركة التوحيد»، و«حماس الكردية»، وتتويجًا لحراك جهادي تشهده المنطقة منذ أواسط التسعينيات، بعضه كان على صلة بتنظيم القاعدة. وقد اضطلع تنظيم أنصار الإسلام بدور مفصلي في تطور الجهادية في العراق؛ إذ التحق به فور تشكيله عناصر بارزة من الفرق السلفية الجهادية في الجزء العربي من العراق.

الاحتلال الأميركي للعراق في عام 2003

• آذار/ مارس 2003، استهدفت الولايات المتحدة مقار تنظيم أنصار الإسلام مع الساعات الأولى لبدء الاحتلال الأميركي للعراق؛ ما أدى إلى انحلال التنظيم تدريجيًا بفعل استهدافه بالضربات الصاروخية من

جانب قوات التحالف الأميركي – البريطاني، وإسقاط حكم نظام الرئيس العراقي الأسبق صدام حسين.

• 7 آب/ أغسطس 2003، شهد العراق أولى العمليات الانتحارية، واستهدفت العملية مقر السفارة الأردنية في بغداد.

• 19 آب/ أغسطس 2003، استهدف تفجير انتحاري مقر منظمة الأمم المتحدة في بغداد.

• 29 آب/ أغسطس 2003، اغتيل المرجع الشيعي المعارض لنظام صدام حسين، والعائد إلى العراق، محمد باقر الحكيم من المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، بعد خروجه من صلاة الجمعة في مدينة النجف العراقية.

• 22 أيلول/ سبتمبر 2003، فُجّر مقر الأمم المتحدة مرة ثانية.

• أيلول/ سبتمبر 2003، انضمت عناصر سابقة من تنظيم أنصار الإسلام المنحلّ إلى مجموعات وعناصر سلفية أخرى؛ لتشكل ما عرف بـ «جماعة التوحيد والجهاد»، قادها أبو مصعب الزرقاوي، أحد المقاتلين العرب في أفغانستان والمعتقل السابق في السجون الأردنية بتهم «الإرهاب». وبالتوازي، تم تشكيل عدد من الفصائل المسلحة ذات التوجه الإسلامي، رافعة شعار مقاومة الاحتلال الأميركي للبلاد، أبرزها «جيش المجاهدين»، و«جيش أنصار السنّة»، و«الجيش الإسلامي في العراق»، و«كتائب ثورة العشرين».

• 4 نيسان/ أبريل 2004، حاولت القوات الأميركية والبريطانية اقتحام مدينة الفلوجة في محافظة الأنبار والسيطرة عليها بعد مقاومة أهلها ورفضهم الاستفزازات العسكرية والسياسية والاجتماعية التي مارسها جنود الاحتلال وشركة بلاك ووتر (Blackwater). ولم تستطع القوات المهاجمة دخول المدينة. وقد شارك في القتال أغلب فصائل المقاومة العراقية، إضافة إلى جماعة التوحيد والجهاد.

• 8 تشرين الأول/ أكتوبر 2004، بايع الزرقاوي زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن، وأصبحت كتائب التوحيد والجهاد تسمى «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين».

• 23 كانون الأول/ ديسمبر 2004، سيطرت القوات الأميركية والبريطانية على مدينة الفلوجة، بعد ارتكاب مجازر بحق المدنيين نتيجة القصف العشوائي للمدينة، وذلك بعد أن بدأت معركة ثانية على المدينة منذ 7 تشرين الثاني/ نوفمبر 2004.

• 15 كانون الثاني/ يناير 2006، ضمّت قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين أفرادًا من فصائل المقاومة العراقية، وتم تشكيل «مجلس شورى المجاهدين»؛ بهدف مقاومة الاحتلال الأميركي للعراق والمتعاونين معه.

• 22 شباط/ فبراير 2006، فُجّر مرقدَا الإمامين علي الهادي والحسن العسكري في مدينة سامراء؛ ما أطلق حربًا أهلية دامية في العراق، استمرت نحو سنتين.

• 7 حزيران/ يونيو 2006، قتلت القوات الأميركية قائد قاعدة الجهاد الزرقاوي وزوجته وابنه، وعددًا من مرافقيه.

• 12 تشرين الأول/ أكتوبر 2006، اتفق مجلس شورى المجاهدين مع مجموعة من العشائر والقيادات العسكرية السلفية على تشكيل ما سمّته «حلف المطيبين» أو حلف «الفضول»، الذي نص على تحكيم الشريعة والانتصار للجهاد والمجاهدين في العراق.

• 15 تشرين الأول/ أكتوبر 2006، أعلن الحلف عن إقامة دولة إسلامية في العراق «دولة العراق الإسلامية». وقد جرى ذلك في بغداد والأنبار وديالى وكركوك وصلاح الدين ونينوى وأجزاء من محافظتَي بابل وواسط. وأصبح أبو عمر البغدادي زعيمًا للتنظيم، وأبو حمزة المهاجر (أبو أيوب المصري) وزيرًا للحرب ونائبًا للبغدادي.

• تشرين الأول/ أكتوبر 2006، بعد أن شرعت فصائل إسلامية، مثل الجيش الإسلامي في العراق، وكتائب ثورة العشرين، في صراع عنيف ضد تنظيم دولة العراق الإسلامية، تبنّت بعض العشائر العراقية الفكرة الأميركية بتشكيل ما عرف بـ «الصحوات»؛ لطرد التنظيم من مناطقهم بالتعاون مع الحكومة العراقية، وبتمويل أميركي؛ وهو ما افتتح مرحلة خسارته المناطق الواسعة التي يسيطر عليها في تلك المحافظات العراقية. فبدأ التنظيم في شن عمليات تستهدفها بالتحديد مع القوات الحكومية، وتبنى عمليات بارزة، مثل اغتيال الشيخ عبد الستار أبو ريشة رئيس مجلس صحوة الأنبار في العراق في 14 أيلول/ سبتمبر 2007، وتفجيرات «الأربعاء الدامي» التي استهدفت مبانيَ حكومية في 19 آب/ أغسطس 2009.

• 6 نيسان/ أبريل 2007، أصدر الجيش الإسلامي في العراق بيانًا، دان فيه ممارسات تنظيم دولة العراق الإسلامية، ورأى فيه أنه تحول إلى هيئة لتكفير العراقيين والمسلمين.

• 15 نيسان/ أبريل 2007، اشتدّت المعارك بين تنظيم دولة العراق الإسلامية من جهة، و«جيش المجاهدين» و«كتائب ثورة العشرين في العراق» من جهة أخرى، في مدينة بهرز التابعة لقضاء بعقوبة في محافظة ديالى.

• 1 حزيران/ يونيو 2007، تابعت كتائب ثورة العشرين والجيش الإسلامي قتالهما ضد دولة العراق الإسلامية في منطقة العامرية وحزام بغداد، كما قاتلت كتائب ثورة العشرين في العراق القاعدة في هذا الشهر في مدينة بعقوبة في محافظة ديالى.

• 27 أيلول/ سبتمبر 2008، نفذت جماعات جهادية تفجيرًا انتحاريًا، استهدف مجمّعًا للفروع الأمنية

في منطقة القزاز جنوب العاصمة دمشق، وأدى إلى مقتل سبعة عشر شخصًا، وجرح أربعة عشر آخرين.

• 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 2008، تمّ توقيع الاتفاقية الأمنية بين العراق والولايات المتحدة، التي تقضي بانسحاب شامل للقوات الأميركية من العراق في أواخر عام 2011، وقد تلا ذلك انخفاض عمليات تنظيم دولة العراق الإسلامية إلى حدها الأدنى في عام 2009 مقارنة بالسنوات التي سبقتها.

• كانون الثاني/ يناير 2010، أصدر تنظيم دولة العراق الإسلامية وثيقة جديدة بعنوان «خطة استراتيجية لتعزيز الموقف السياسي لدولة العراق الإسلامية»؛ لأجل التحضير لمرحلة ما بعد الانسحاب الأميركي من العراق. اعترف التنظيم فيها بتراجعه أمام الصحوات، أو ما أسماه «محنة الصحوات»، وضرورة ضربها ومحاربتها إلى جانب فصائل المقاومة العراقية.

• 7 آذار/ مارس 2010، أُجريت الانتخابات البرلمانية العراقية، وفازت فيها القائمة العراقية برئاسة إياد العلاوي بـ 91 مقعدًا، وتلاها ائتلاف دولة القانون برئاسة نوري المالكي بـ 89 مقعدًا.

• 9 نيسان/ أبريل 2010، قتلت القوات الأميركية والحكومية العراقية زعيم تنظيم دولة العراق الإسلامية أبا عمر البغدادي في منطقة الثرثار بعد معركة عنيفة، رفض فيها البغدادي تسليم نفسه، وفجّر صديقُه المقرب وشريكه في الحكم أبو حمزة المهاجر نفسه؛ كي لا يقع بين أيدي القوات المهاجمة.

• 15 أيار/ مايو 2010، اختار مجلس شورى تنظيم دولة العراق الإسلامية أميرًا جديدًا له هو أبو بكر البغدادي.

• 22 كانون الأول/ ديسمبر 2010، شكّل نوري المالكي رئيس ائتلاف دولة القانون الحكومة العراقية، وتولّى كذلك وزارتي الدفاع والداخلية.

الثورة السورية وحركة الاحتجاج في المحافظات السنّية في العراق

• 15 آذار/ مارس 2011، التحقت سورية بموجة الثورات العربية، وفيها طالب الشعب السوري بالحرية والديمقراطية، ثم بإسقاط النظام القائم تدريجيًا؛ بسبب القمع الأمني للاحتجاجات في مختلف أنحاء البلاد. وفي الأشهر التالية، أرسل أبو بكر البغدادي عددًا من الشخصيات القيادية في تنظيم دولة العراق الإسلامية، أبرزهم أبو محمد الجولاني، إلى سورية لتشكيل تنظيم جهادي، وبدأ نشاطه في الشرق السوري الغني بآبار النفط ومخازن الحبوب والمطارات والقواعد العسكرية.

• 2 أيار/ مايو 2011، أعلنت الولايات المتحدة مقتل زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن، بعملية عسكرية لقوات كوماندوس أميركية، في مجمع سكني في أبوت آباد شمال إسلام آباد، في باكستان.

• 16 حزيران/ يونيو 2011، أعلن تنظيم القاعدة تعيين أيمن الظواهري زعيمًا للتنظيم، خلفًا لأسامة بن لادن.

• 18 كانون الأول/ ديسمبر 2011، استكملت الولايات المتحدة عمليات انسحابها من العراق، كما علقت القائمة العراقية نشاطها في البرلمان بعد أن اتهمت رئيس الحكومة العراقية نوري المالكي باحتكار السلطة.

• 19 كانون الأول/ ديسمبر 2011، أصدرت السلطات القضائية العراقية مذكرة توقيف بحق نائب الرئيس العراقي طارق الهاشمي على خلفية تهم تتعلق بـ «الإرهاب» حول إعطاء تعليمات لأفراد حمايته بتنفيذ أوامر اغتيال ضباط عراقيين، وهو ما دفعه إلى مغادرة العراق لاحقًا إلى تركيا.

• 22 كانون الأول/ ديسمبر 2011، نفذ تنظيم دولة العراق الإسلامية أول تفجير له في العاصمة العراقية بغداد، بعد الانسحاب الأميركي من العراق، نجم عنه سقوط 71 قتيلًا.

• كانون الأول/ ديسمبر 2011، نجح الجولاني في تشكيل تنظيم إسلامي جهادي في سورية أسماه «جبهة النصرة لأهل الشام»، وقد أصدر التنظيم بيانه الأول في 24 كانون الثاني/ يناير 2012، ودعا فيه إلى الجهاد وحمل السلاح ضد النظام الحاكم في سورية و«لإعادة سلطان الله إلى أرضه»، كما انتقد البيان تركيا وإيران وجامعة الدول العربية، والمعارضة السورية التي تطالب بتدخل خارجي.

• 17 حزيران/ يونيو – 20 تموز/ يوليو 2012، كثّف تنظيم دولة العراق الإسلامية عملياته العسكرية ضد الحكومة العراقية؛ فنفّذ 27 عملية اغتيال، معظمها بطلقات نارية من أسلحة مجهزة بكاتم للصوت ضد ضباط في وزارتي الدفاع والداخلية، إضافة إلى العمليات الانتحارية بوساطة السيارات المفخخة واستهداف المجمعات الحكومية.

• 21 تموز/ يوليو 2012، أطلق تنظيم دولة العراق الإسلامية عملية أسماها «هدم الأسوار» في كلمة مسجلة لزعيم التنظيم أبي بكر البغدادي، دعا فيها «الشباب المسلم» إلى الهجرة إلى العراق للبدء في استعادة المناطق التي خسرها التنظيم سابقًا.

• تموز/ يوليو 2012، قتل تنظيم دولة العراق الإسلامية خلال هذا الشهر ما يقارب 325 عراقيًا، وهو ما عُدَّ الشهر الأكثر دموية في العراق منذ عامين على الأقل، كما استمر في محاولة اقتحام السجون العراقية مرارًا وتكرارًا «لتحرير» معتقليه، لكن محاولاته باءت بالفشل.

• 27 أيلول/ سبتمبر 2012، هاجم تنظيم دولة العراق الإسلامية سجن التسفيرات في تكريت في محافظة صلاح الدين، وقد نجح في إطلاق سراح أكثر من 120 سجينًا من قادة التنظيم.

• 11 كانون الأول/ ديسمبر 2012، صنّفت الولايات المتحدة «جبهة النصرة» تنظيمًا إرهابيًا؛ بسبب صلاته بتنظيم دولة العراق الإسلامية.

• 21 كانون الأول/ ديسمبر 2012، حاصرت القوات الأمنية العراقية منزل وزير المالية العراقي رافع العيساوي من القائمة العراقية في مدينة بغداد، واعتقلت أفراد حمايته، وهو ما أطلق تدريجيًا حركة شعبية احتجاجية نشطت في المناطق ذات الأغلبية السنّية من العراق، مثل الرمادي، وصلاح الدين، والموصل، وكركوك. بلور المحتجون مطالبهم في ثلاث عشرة نقطة قدموها للسلطات العراقية، أبرزها وقف تهميش السنّة، والحد من النفوذ الإيراني في العراق، ومعالجة قضايا البطالة والفساد وملفات المعتقلين.

• 25 كانون الثاني/ يناير 2013، أطلقت القوات الأمنية العراقية النار على المحتجين في الفلوجة، وقتلت منهم سبعة، كما قتلت شخصًا دهسًا خلال تفريق تظاهرات في الموصل في 7 آذار/ مارس 2013، وذلك قبل أن ترتكب مجزرة في مدينة الحويجة بمحافظة كركوك في 23 نيسان/ أبريل 2013، قتلت خلالها 50 محتجًا سلميًا وجرحت أكثر من 110.

• 9 نيسان/ أبريل 2013، أعلن أبو بكر البغدادي أمير دولة العراق الإسلامية عن ضم جبهة النصرة في سورية إلى دولته لتصبح «الدولة الإسلامية في العراق والشام»، عرف التنظيم باسم «داعش»، لكن زعيم جبهة النصرة الجولاني أصدر بيانًا في 10 نيسان/ أبريل 2013، رفض فيه الامتثال للدمج والانضمام إلى تنظيم «داعش»، وأعلن ارتباطه بالتنظيم المركزي للقاعدة وتأكيد بيعته المباشرة للظواهري.

• 25 نيسان/ أبريل 2013، أصدرت اللجان الشعبية في ساحة «العزة والكرامة في الأنبار» بيانًا أعلنت فيه عن تشكيل «جيش العشائر»، قصد التصدي للقوات الحكومية العراقية، وقد حدد مهمته إمام جامع الرمادي قصي الزين، في خطبة الجمعة في 26 نيسان/ أبريل 2013، في «الدفاع عن أعراض وحرية وكرامة أهل السنّة من المالكي وميليشياته».

• 9 حزيران/ يونيو 2013، أصدر زعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري قرارًا بتحديد الولاية المكانية للفرعين، والفصل ببطلان الدمج وحل الدولة الإسلامية في العراق والشام مع بقاء جبهة النصرة والدولة الإسلامية في العراق فرعين منفصلين يتبعان تنظيم القاعدة.

• 15 حزيران/ يونيو 2013، أصدر تنظيم «داعش» تسجيلًا صوتيًا لزعيمه أبي بكر البغدادي، أعلن فيه رفض قرار الظواهري بحل التنظيم بعد مشاورة مجلس الشورى.

• 23 تموز/ يوليو 2013، استكمل تنظيم «داعش» محاولاته إخراج معتقليه من السجون العراقية؛ فاقتحم سجني أبو غريب (سجن بغداد المركزي) والحوت الكائن في معسكر التاجي في الطرف الشمالي

لبغداد، وقد أسفرت العملية عن تهريب أكثر من 500 عنصر من عناصر التنظيم.

• 7 آب/ أغسطس 2013، صعّد تنظيم «داعش» عمليات اغتياله لشخصيات بارزة في المعارضة السورية؛ فاغتال يوسف العشاوي رئيس الهيئة الشرعية في أعزاز في محافظة حلب السورية، وفي 10 أيلول/ سبتمبر 2013 اغتال فهمي نينال الملقّب بأبي عبيدة البنشي المسؤول الإغاثي في حركة «أحرار الشام».

• 19 أيلول/ سبتمبر 2013، سيطر تنظيم «داعش» على مدينة أعزاز في ريف حلب؛ بإخراج قوات المعارضة السورية منها بالقوة العسكرية بعد جولة من المفاوضات غير الناجحة.

• 26 تشرين الأول/ أكتوبر 2013، سيطرت «وحدات حماية الشعب الكردي» على معبر اليعربية الذي يربط بين مدينتي الحسكة والموصل على الحدود السورية – العراقية، عقب اشتباكات مع تنظيم «داعش» وجبهة النصرة، وبعض فصائل المعارضة السورية.

• 2 كانون الأول/ ديسمبر 2013، دخلت حركة أحرار الشام في سورية في مواجهة مع تنظيم «داعش» في محافظة دير الزور، ولم تنضم جبهة النصرة إلى حليفتها أحرار الشام في المواجهة.

• 21 كانون الأول/ ديسمبر 2013، قُتِل قائد الفرقة السابعة في الجيش العراقي اللواء الركن محمد الكروي مع أربعة ضباط آخرين وعشرة جنود، في أثناء اقتحامهم معسكرًا لتنظيم «داعش» في محافظة الأنبار غرب العراق. وفي اليوم ذاته، قتل ضابط برتبة عقيد وأربعة من عناصر الشرطة في هجمات متفرقة بالعراق.

• 27 كانون الأول/ ديسمبر 2013، هدّد رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي المعتصمين في ساحات المحافظات الغربية بحرق خيمهم، إن لم يفضّوا الاعتصام، ووصف تلك الساحات بساحات «الفتنة». وفي صباح اليوم التالي (الثالثة فجرًا من يوم 28 كانون الأول/ ديسمبر 2013)، عملت القوات الأمنية على فض الاعتصام في مدينة الرمادي بالقوة العسكرية، كما داهمت قوات مكافحة الإرهاب منزل النائب في البرلمان العراقي أحمد العلواني، وسط مدينة الرمادي، واعتقلته بعد قتل شقيقه وزوجته والتمثيل بجثة أحد الحراس.

• 30 كانون الأول/ ديسمبر 2013، جرى الاحتجاج على التصعيد العسكري والسياسي الذي تنتهجه الحكومة العراقية، وقدّم 44 برلمانيًّا عراقيًّا من العراقيين السنّة استقالاتهم إلى رئيس مجلس النواب. وأعلن مفتي الديار العراقية الشيخ رافع الرفاعي في اليوم ذاته عن فتوى قتال قوات الجيش الحكومي خلال بيان، تلاه الرفاعي بنفسه، واستثنى المفتي الشرطة المحلية من هذه الدعوة، شريطة مساندتها المنتفضين وعدم استخدام السلاح ضدهم، كما دعا باقي المحافظات إلى حمل السلاح وقطع طرق الإمداد على الأنبار بالكامل، وقد استقال نائب الرئيس العراقي طارق الهاشمي من منصبه بصفة رسمية، وتم أيضًا رفع الاعتصامات في المدن الأخرى خشية اقتحامها؛ حيث رفع مجلس عشائر الأنبار الذي يتزعمه رافع مشحن

الجميلي الاعتصام في مدينة الكرمة، وأعلن النفير العام للعشائر في شرق الأنبار للقتال ضد القوات الحكومية العراقية، كما امتدت الاشتباكات من محافظة الأنبار إلى المحافظات الأخرى في ديالى وصلاح الدين وأطراف بغداد.

صعود تنظيم الدولة الإسلامية

• 1 كانون الثاني/ يناير 2014، أعلن رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي عبر قناة العراقية الرسمية عن إرسال قوات إضافية إلى الأنبار.

• 4 كانون الثاني/ يناير 2014، انسحبت القوات الحكومية من كامل مدينة الفلوجة بعد معارك مع مسلحين من المدينة؛ فوجّه المالكي في اليوم ذاته نداء إلى «أهالي الفلوجة وعشائرها، بطرد الإرهابيين من المدينة حتى لا تتعرض أحياؤها إلى أخطار المواجهات المسلحة».

• 5 كانون الثاني/ يناير 2014، أعلن الحراك عن تشكيل مجالس عسكرية في المحافظات الست المنتفضة في العراق؛ للدفاع عن مناطقها ضد القوات العراقية النظامية، وقد أعلنت هذه المجالس النفير العام للقتال ضد الجيش العراقي والقوات الأمنية.

• 10 كانون الثاني/ يناير 2014، انسحب الجيش العراقي إلى الطريق الدولي المؤدي إلى بغداد، بفعل اشتداد المعارك مع المجموعات المسلحة.

• 11 كانون الثاني/ يناير 2014، سيطر «داعش» على مدينة تل أبيض في ريف محافظة الرقة السورية على حساب وحدات حماية الشعب الكردي.

• في النصف الأول من كانون الثاني/ يناير 2014، استمرت المواجهات عنيفة بين القوات الحكومية العراقية والمجموعات المسلحة، فقدت خلالها القوات الحكومية السيطرة على أجزاء من المدن المنتفضة في الأنبار، ونينوى، وديالى وصلاح الدين، وحزام بغداد، وسيطر مقاتلو المجموعات المسلحة على مقار الجيش العراقي والقوى الأمنية واغتنموا أسلحتهم.

• 13 كانون الثاني/ يناير 2014، سيطر تنظيم «داعش» على مدينة الباب في ريف محافظة حلب السورية على حساب فصائل المعارضة السورية.

• 14 كانون الثاني/ يناير 2014، سيطر تنظيم «داعش» على كامل مدينة الرقة السورية، بعد أن طرد منها مقاتلي المعارضة السورية، ممن رفضوا مبايعته.

• 16 كانون الثاني/ يناير 2014، انسحبت قوات التدخل السريع والفوج الرابع وقوات النخبة واللواء

54 التابع لفرقة العمليات الخاصة في الجيش العراقي من الطرق الحيوية التي تغلق الصحراء، والتي تحاصرها القوات العراقية منذ سنين، وتمنع كليًا الدخول إليها؛ وبذلك أصبحت المنطقة الصحراوية مفتوحة، ودخلت منها 42 سيارة رباعية الدفع محملة بعشرات المقاتلين الذين يرفعون أعلام تنظيم الدولة، ومجهزين بأسلحة متوسطة وخفيفة؛ وانقسمت تلك القوات إلى فريقين: توجه الأول إلى الفلوجة، والثاني إلى الرمادي.

• 17 كانون الثاني/ يناير 2014، انسحب تنظيم «داعش» من مدينة سراقب في محافظة إدلب السورية بعد مواجهات مع قوات المعارضة السورية (الجيش الحر، والجبهة الإسلامية).

• 18 كانون الثاني/ يناير 2014، سيطر تنظيم «داعش» على مدينة جرابلس في ريف محافظة حلب على الحدود السورية - التركية على حساب قوات المعارضة السورية (الجبهة الإسلامية)، وقطع رؤوس المعارضين الذين اعتقلهم في المدينة.

• 23 كانون الثاني/ يناير 2014، سيطر تنظيم داعش على مدينة منبج في ريف حلب، بعد انسحاب حركة أحرار الشام من المدينة وتسليم مقارها لجبهة النصرة؛ لعدم تمكنها من الدفاع عن المدينة.

• 26 كانون الثاني/ يناير 2014، شهدت مدينة الرمادي في العراق مجزرة، نجم عنها مقتل 65 مدنيًا أغلبيتهم نساء وأطفال، بقصف لمدفعية الجيش العراقي استهدف أحياء مختلفة من المدينة، وهو ما أعطى تنظيم «داعش» ذريعة للتدخل أكثر من السابق، وإعلانه رسميًا عن استلام ملف حماية المدن وتنفيذه «غزوات» ضد مدن الأنبار الأخرى.

• 2 شباط/ فبراير 2014، أصدر تنظيم القاعدة بيانًا، أعلن فيه أن تنظيم «داعش» ليس فرعًا من «القاعدة»، وأنه غير مسؤول عن تصرفاته.

• 22 شباط/ فبراير 2014، هاجم تنظيم «داعش» مواقع مقاتلي المجموعات المسلحة الأخرى في الفلوجة والرمادي، وسحب الأسلحة التابعة لهم، وخيّرهم بين مبايعته والرحيل عن المدينة؛ فتحولت الفلوجة وقسم من مدينة الرمادي إلى نقطة تجمع مقاتلي التنظيم القادمين من سورية.

• 18 نيسان/ أبريل 2014، أصدر تنظيم «داعش» تسجيلًا صوتيًا للمتحدث الرسمي باسمه أبي محمد العدناني، اتهم فيه زعيم تنظيم القاعدة بالانحراف عن نهج القاعدة.

• 19 نيسان/ أبريل 2014، تبرأ زعيم تنظيم القاعدة أيمن الظواهري من تنظيم «داعش» في لقاء صوتي نشرته مؤسسة السحاب الإعلامية التابعة لتنظيم القاعدة المركزي، وحمّله مسؤولية الاقتتال بين الفصائل الجهادية في سورية، واتهمه بالانحراف عن نهج القاعدة.

• 17 أيار/ مايو 2014، انسحبت 200 آلية ومركبة تابعة للقوات الخاصة من الرمادي في العراق، هي آخر ما تبقّى منها في المدينة. وبعد ساعات قليلة، بدأ تنظيم «داعش» في توجيه القصف المدفعي إلى المدينة، مرسلًا الانتحاريين والسيارات المفخخة إلى مركزها؛ على نحوٍ أدى إلى تدنّي معنويات بقية قوات الجيش المنتشرة في الرمادي وبدأت الانسحاب هي الأخرى، وهو ما أدى إلى هروب حراس قيادة عمليات الأنبار وتركهم قادتهم وحدهم. وفي سورية، ذبح التنظيم قائد لواء المدفعية والصواريخ في حركة أحرار الشام في بلدة عقيربات بريف حماة الجنوبي الشرقي في منطقة السلمية.

• 25 أيار/ مايو 2014، شكّلت المعارضة السورية تكتلًا أسمته مجلس شورى المجاهدين، صدّت فيه محاولات تنظيم «داعش» السيطرة على مدينة دير الزور، وذلك بعد موافقة جبهة النصرة على التعاون مع حركة أحرار الشام في قتال التنظيم، عندما حاول السيطرة على حقول النفط.

• 4 حزيران/ يونيو 2014، قتلت استخبارات الشرطة الاتحادية العراقية أبا عبد الرحمن البيلاوي، القيادي في تنظيم «داعش»، رئيس «المجلس العسكري العام»، في مدينة الموصل في العراق.

• 5 حزيران/ يونيو 2014، فرضت قيادة عمليات محافظة نينوى حظر تجوال في مدينة الموصل.

• 6 حزيران/ يونيو 2014، شنّ تنظيم «داعش» هجومًا على الساحل الأيمن من مدينة الموصل، استهدف الحواجز الأمنية ومراكز الشرطة بمساعدة خلايا التنظيم في المدينة.

• 8 حزيران/ يونيو 2014، تصاعدت حركة نزوح أهالي مدينة الموصل؛ لتشمل مناطق 17 تموز والربيع والنجار والرفاعي، والتي سيطر عليها تنظيم «داعش»، بينما تعرضت المناطق إلى قصف قوات الجيش والشرطة الاتحادية، كما توافد مئات من المقاتلين على مدينة الموصل من محاور ربيعة والجزيرة والحضر المحاذية للبادية السورية.

• 9 حزيران/ يونيو 2014، استُهدفَ تجمع للجيش والشرطة الاتحادية بتفجير صهريج مفخخ؛ ما أدى إلى انهيار كبير لمعنويات القوات الأمنية وهروبها من ساحة الموصل، بينما دخل تنظيم «داعش» الساحل الأيسر من المدينة.

• 10 حزيران/ يونيو 2014، ضربت عدّة انفجارات مقر الفرقة الثانية للجيش العراقي؛ ما أدى إلى هرب جنود الفرقة، ولم يتبقّ أي وجود لقوات الجيش أو الشرطة في الموصل؛ إذ انهارت جميع القطعات العسكرية من دون قتال، وانهزم الجيش تاركًا أسلحته وعرباته ومعداته، وسيطر تنظيم «داعش» على ناحيتي الصينية وسليمان بيك في محافظة صلاح الدين على حساب قوات الحكومة العراقية، وعلى معبر اليعربية على الحدود السورية – العراقية على حساب قوات حماية الشعب الكردي في سورية.

• 11 حزيران/ يونيو 2014، فرض تنظيم «داعش» سيطرته الكاملة على قضاء الشرقاط، ودخل مدينة تكريت وقضاء الدور في محافظة صلاح الدين في العراق من دون قتال بعد هروب عناصر الشرطة، وأقام استعراضًا عسكريًا لعناصره الذين حملوا رايات «الدولة الإسلامية»، كما سيطر على قضاء بيجي في المحافظة، وأحرق المباني الحكومية ومقار الجيش والشرطة، كما بدأ التنظيم في إزالة مظاهر الحدود بين سورية والعراق.

• 12 حزيران/ يونيو 2014، دخل تنظيم «داعش» ناحية العظيم شمال بعقوبة في محافظة ديالى ولم يلق مقاومة من القوات الأمنية، كما سيطر على مدينة تكريت (مركز محافظة صلاح الدين)، بما فيها الجامعة الحكومية وقاعدة سبايكر العسكرية من دون قتال، بعد أن سلّم مئات الجنود الذين كانوا في القاعدة أنفسهم للتنظيم، وانهارت مدينة تكريت تلقائيًا عند اقتراب «داعش» منها؛ إذ تركت قطعات الجيش أماكنها وأسلحتها وهربت بلا مواجهة ليدخلها التنظيم. كما فرض سيطرته على قضاء الدور في محافظة صلاح الدين، وإثر ذلك أسر التنظيم 2000–2500 طالب من القوة الجوية العراقية في قاعدة سبايكر في محافظة صلاح الدين بعد أن حاصرهم داخل القاعدة.

• 13 حزيران/ يونيو 2014، دخل تنظيم «داعش» بلدتي السعدية وجلولاء في محافظة ديالى من دون أن يتمكن من السيطرة عليهما، بسبب مقاومة الجيش العراقي. ومن جهة أخرى، أصدر المرجع الشيعي في العراق آية الله علي السيستاني «فتوى الجهاد الكفائي» التي تدعو العراقيين إلى حمل السلاح لقتال تنظيم «داعش» «دفاعًا عن العراق وشعبه ومقدساته»، والتطوع بالانضمام إلى القوات الأمنية؛ ما شكّل قوات عراقية غير نظامية بأغلبية شيعية سميت «الحشد الشعبي».

• 15 حزيران/ يونيو 2014، سيطر تنظيم «داعش» على ناحية السعدية ومقر اللواء الرابع التابع للفرقة الخامسة سيطرة كاملة في الناحية، بعد هزيمة القوات الأمنية والعسكرية الحكومية والعشائر المتحالفة معها. كما قتل التنظيم طلاب القوة الجوية العراقية الأسرى من قاعدة سبايكر بعد نقلهم بالشاحنات إلى مدينة تكريت. نقلت حينها وسائل التواصل الاجتماعي والمواقع الإخبارية التابعة للتنظيم أنه أعدم 1700 عنصر (شيعي) في الجيش من أصل 2500، أما الباقون فقد تم «العفو عنهم» بناءً على أوامر زعيم تنظيم «داعش» أبي بكر البغدادي «بالعفو عن مرتدي أهل السنّة».

• 15 حزيران/ يونيو 2014، في إطار صراع تنظيم «داعش» مع جيش الإسلام، فجّر التنظيم المسجد الكبير وسط مدينة دوما في الغوطة الشرقية في محافظة ريف دمشق في سورية، وخلّف الانفجار نحو 23 قتيلًا، وعددًا كبيرًا من الجرحى.

• 18 حزيران/ يونيو 2014، شنّ تنظيم «داعش» عملية عسكرية للسيطرة على قضاء القائم في محافظة الأنبار، وهو قضاء حدودي مع سورية أقصى غرب العراق، فيه فرقة عسكرية إضافة إلى الشرطة المحلية،

واستمرت المعركة ثلاثة أيام، قتل خلالها آمر الفرقة هناك، وانهارت القوات الأمنية إثر ذلك، وهربت القوات الحكومية من القائم، وسيطر التنظيم على القضاء.

• 20 حزيران/ يونيو 2014، شنّ تنظيم «داعش» هجومًا على قضاء راوة في محافظة الأنبار مقرّ قيادة عمليات البادية والجزيرة. استمرّ القتال يومين، ولم تستطع القوات الحكومية الصمود؛ فهربت نحو قاعدة عين الأسد الموجودة في ناحية البغدادي، وتمت السيطرة الكاملة على قضاء راوة.

• 21 حزيران/ يونيو 2014، وصل تنظيم «داعش» إلى قضاء عانة في محافظة الأنبار؛ فحلت الأجهزة الأمنية نفسها مباشرة، وخرج وجهاء المدينة إلى خارج المدينة، وطلبوا من التنظيم دخولها سلميًا حتى يجنبوها ويلات الحرب والمواجهات. كما سيطر التنظيم على بلدة راوة في الأنبار.

• 22 حزيران/ يونيو 2014، هاجم تنظيم «داعش» قضاء الرطبة في محافظة الأنبار القريب من الأردن ونقاط التفتيش الحدودية والقوات الأمنية في القضاء، واستمر القتال يومًا واحدًا، استطاع التنظيم خلاله إحكام السيطرة على القضاء ومعبر طريبيل الحدودي مع الأردن.

• 24 حزيران/ يونيو 2014، سيطر تنظيم «داعش» على ناحية العلم في محافظة صلاح الدين، بعد أن استعصت عليه بسبب مقاومة عشيرة الجبور. وبعد الحصار والهجوم اليومي عليها، اتفق التنظيم مع أهالي الناحية على دخولها شريطة تعهده بعدم المساس بعناصر الأجهزة الأمنية من سكان العلم. (لكن التنظيم لم يُوفِ بتعهداته؛ إذ أعدم 16 شخصًا منتسبين إلى الأجهزة الأمنية، إضافة إلى مدني واحد في 15 كانون الأول/ ديسمبر 2014 في وسط ساحة ناحية العلم).

• 25 حزيران/ يونيو 2014، سيطر تنظيم «داعش» على مدينة تلعفر في محافظة نينوى العراقية في معركة استمرت يومًا واحدًا.

• 26 حزيران/ يونيو 2014، أعلنت مجموعة من فصائل المعارضة السورية (جيش الإسلام، وأجناد الشام، وأحرار الشام) تحالفًا لقتال تنظيم «داعش» في الغوطة الشرقية في معركة أسمتها «يوم النهروان»، بينما اعتزلت جبهة النصرة القتال كليًا.

• 28 حزيران/ يونيو 2014، فجّر تنظيم «داعش» سيارة مفخخة وسط سوق شعبية في مدينة دوما أكبر مدن الغوطة الشرقية في محافظة ريف دمشق في سورية، وكانت الحصيلة أكثر من 20 قتيلًا وعشرات الجرحى.

• 29 حزيران/ يونيو 2014، غيّر تنظيم «داعش» اسمه من «تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام» إلى ما أسماه «الدولة الإسلامية»، كما بايع أهل الحل والعقد في التنظيم أبا بكر البغدادي إمامًا للمسلمين في كل مكان.

• 1 تموز/ يوليو 2014، دعا زعيم تنظيم الدولة الإسلامية أبو بكر البغدادي في كلمة له مسجلة مسلمي العالم إلى الهجرة إلى «الدولة الإسلامية»، وخصّ بالدعوة أصحاب الكفاءات، وقسّم العالم إلى مؤيدين للدولة الإسلامية وكفار، كما وعد بـفتح روما. ميدانيًا، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على مدينة البوكمال الحدودية بين سورية والعراق من دون قتال، بينما استطاع جيش الإسلام طرد التنظيم من منطقة المرج في الغوطة الشرقية في محافظة ريف دمشق في سورية.

• 4 تموز/ يوليو 2014، أصدرت مؤسستا الاعتصام والفرقان التابعتان لتنظيم الدولة الإسلامية تسجيلًا مصورًا يظهر فيه زعيم التنظيم أبو بكر البغدادي أول مرة، وهو يلقي خطبة الجمعة في الجامع الكبير «الحدباء» في مدينة الموصل، دعا فيها المسلمين إلى مبايعته وطاعته، كما سيطر التنظيم على مدينة الشدادي في ريف محافظة الحسكة السورية على حساب جبهة النصرة.

• 6 تموز/ يوليو 2014، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على بلدة شحيل الاستراتيجية في محافظة دير الزور، باتفاق عقد يقضي بانسحاب المعارضة وجبهة النصرة منها أو مبايعة التنظيم.

• 10 تموز/ يوليو 2014، تمكنت فصائل المعارضة السورية بقيادة جيش الإسلام من طرد تنظيم الدولة الإسلامية من بلدة مسرابا في الغوطة الشرقية في محافظة ريف دمشق.

• 14 تموز/ يوليو 2014، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على كامل مدينة دير الزور بعد أن استكمل سيطرته على أريافها من دون مقاومة جدية؛ فحاصر المدينة، ووضع المعارضة السورية أمام خيارين: البيعة أو الخروج من المدينة.

• 17 تموز/ يوليو 2014، خرجت تظاهرات شعبية في بلدات يلدا وببيلا وبيت سحم في ريف دمشق للمطالبة بخروج تنظيم الدولة الإسلامية منها، وإطلاق سراح المعتقلين.

• 22 تموز/ يوليو 2014، هزم مقاتلو المعارضة السورية تنظيم الدولة الإسلامية في بلدة يلدا في ريف دمشق؛ فانسحب أفراد منه، خاصة قياداته، إلى حي الحجر الأسود في جنوب دمشق.

• 25 تموز/ يوليو 2014، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على الفرقة 17 التابعة للجيش السوري النظامي في ريف محافظة الرقة.

• 3 آب/ أغسطس 2014، استولى تنظيم الدولة الإسلامية على مدينة سنجار في غرب محافظة نينوى شمال العراق، وارتكب أعمال عنف وحشية بحق السكان المحليين، خاصة أفراد الأقلية الإيزيدية، كما اقترب التنظيم إلى نحو 30 كيلومترًا من مدينة أربيل، عاصمة إقليم شمال العراق.

• 7 آب/ أغسطس 2014، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على اللواء 93 التابع للجيش السوري

النظامي في ريف محافظة الرقة، وفي اليوم ذاته، بدأت الغارات الأميركية على مواقع التنظيم في العراق بعد كلمة للرئيس الأميركي باراك أوباما، برّر فيها للشعب الأميركي العودة إلى التدخل العسكري في العراق بضرورة منع تقدم التنظيم إلى أربيل «عاصمة إقليم كردستان العراق»، ومجازر التنظيم ضد الإيزيديين.

• 8 آب/ أغسطس 2014، أجاز الرئيس الأميركي باراك أوباما توجيه ضربات عسكرية محددة الأهداف في العراق.

• 10 آب/ أغسطس 2014، ارتكب تنظيم الدولة الإسلامية مجزرة مروعة بحق المئات من السوريين من عشيرة الشعيطات، ذبحًا بالسكاكين ورميًا بالرصاص، وذلك بعد أن انتفض ضده أهالي عدة قرى في ريف دير الزور. وفي العراق، كثّفت الطائرات الأميركية قصفها لمواقع التنظيم، فاستعادت القوات الكردية السيطرة على منطقتي مهمور وغوير قرب الموصل من أيدي تنظيم الدولة.

• 11 آب/ أغسطس 2014، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على أغلبية مناطق ناحية جلولاء في محافظة ديالى بعد هزيمة قوات البشمركة الكردية.

• 13 آب/ أغسطس 2014، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على بلدة دابق في ريف حلب على الحدود السورية – التركية على حساب المعارضة السورية.

• 15 آب/ أغسطس 2014، قرّر وزراء خارجية الاتحاد الأوروبي تسليح قوات البشمركة الكردية في العراق بأسلحة متطوّرة، والتنسيق مع القوات الكردية في سورية؛ بهدف قتال تنظيم الدولة الإسلامية.

• 24–25 آب/ أغسطس 2014، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على مطار الطبقة العسكري الذي كان آخر مركز عسكري تابع للجيش السوري النظامي في محافظة الرقة.

• 5 أيلول/ سبتمبر 2014، أعلن الرئيس الأميركي باراك أوباما أن منظمة حلف شمال الأطلسي «الناتو» وافقت على تشكيل حلف دولي لمحاربة تنظيم الدولة الإسلامية؛ بحيث يضم أهم الدول الغربية في الحلف، لكنه أكّد أن التحالف سيكتفي بالضربات الجوية، ولن يرسل قوات عسكرية برية، كما يجب أن تنضم إليه دول «سنّية».

• 10 أيلول/ سبتمبر 2014، أعلن الرئيس الأميركي باراك أوباما أنه أمر الطائرات الأميركية بشن غارات حربية على مواقع تنظيم الدولة الإسلامية في سورية من دون انتظار موافقة الكونغرس، وأمر بتكثيف هذه الغارات في العراق كذلك.

• 16 أيلول/ سبتمبر 2014، بدأ تنظيم الدولة الإسلامية هجومًا على مدينة عين العرب/ كوباني شمالي محافظة حلب على الحدود السورية – التركية، بعد أن سيطر على مساحة واسعة من القرى والبلدات المحيطة

بها.

- 19 أيلول/ سبتمبر 2014، شنّت فرنسا أولى عملياتها العسكرية في العراق بتنفيذها عدة ضربات جوية ضد تنظيم الدولة الإسلامية، وأرسلت كذلك قوات خاصة إلى كردستان العراق؛ لتدريب القوات الكردية على استعمال السلاح الذي أرسلته.

- 23 أيلول/ سبتمبر 2014، شنّت الولايات المتحدة والبحرين والأردن وقطر والسعودية والإمارات أولى غاراتها الجوية ضد تنظيم الدولة الإسلامية في سورية.

- 1 تشرين الأول/ أكتوبر 2014، سيطرت قوات حماية الشعب الكردي في سورية على معبر اليعربية على الحدود السورية – العراقية، بعد أن طردت منه تنظيم الدولة الإسلامية.

- 3 تشرين الأول/ أكتوبر 2014، أعلنت مجموعة «مجلس شورى شباب الإسلام» في مدينة درنة في ليبيا ولاءها لتنظيم الدولة الإسلامية ومبايعتها أبا بكر البغدادي.

- 4 تشرين الأول/ أكتوبر 2014، هاجم تنظيم الدولة الإسلامية قضاء هيت في محافظة الأنبار، مستهدفًا المراكز الرئيسة ونقاط التفتيش في المدينة، وسيطر على المدينة بعد مقاومة محدودة من بعض عناصر قوات الشرطة. وفي سورية، تمكّن تنظيم الدولة الإسلامية من تحقيق تقدم نوعي في الريف الشرقي لمحافظة حماة وسط سورية؛ حيث سيطر، بعد اشتباكات عنيفة مع قوات الجيش السوري النظامي، على قرى رسم الغجية والمزاريع والزعبة وأم توينة؛ ليصل إلى تخوم قرية المبعوجة ويضمن سيطرته على مقره الرئيس في ريف السلمية الشرقي بلدة عقيربات.

- 10 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014، انضمت جماعة «أنصار بيت المقدس» في إقليم سيناء في مصر إلى تنظيم الدولة الإسلامية، وبايعت زعيمه أبا بكر البغدادي «خليفة» للمسلمين، وسمت نفسها ولاية سيناء، كما دعت إلى نقل المعركة إلى القاهرة واستهداف المؤسسات الحكومية المصرية.

- 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014، قَبِلَ زعيم تنظيم الدولة الإسلامية أبو بكر البغدادي مبايعة مجموعة «مجلس شورى شباب الإسلام» الليبية له، وقسم ليبيا إلى ثلاث «ولايات»: برقة في الشرق، وفزان في الجنوب، وطرابلس في الغرب.

انحسار قوة التنظيم

- 18 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014، أعلنت الحكومة العراقية عن حملة عسكرية كبيرة لتحرير محافظة ديالى من تنظيم الدولة الإسلامية، بمشاركة الجيش العراقي والحشد الشعبي.

• 23 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014، تمكنت القوات العراقية الحكومية مع الحشد الشعبي، إضافة إلى قوات البشمركة الكردية، من تحرير ناحية جلولاء في محافظة ديالى العراقية، بمساندة من طيران التحالف الدولي.

• 24 تشرين الثاني/ نوفمبر 2014، حررت القوات الحكومية العراقية بدعم من التحالف الدولي ناحية السعدية في محافظة ديالى العراقية.

• 24 كانون الأول/ ديسمبر 2014، أسقط تنظيم الدولة الإسلامية طائرة أردنية ضمن إطار التحالف الدولي الذي تقوده الولايات المتحدة، وأسر طيارها حيًا (معاذ الكساسبة) في محافظة الرقة السورية.

• 7 كانون الثاني/ يناير 2015، شنّ مسلحون جهاديون هجومًا بالرشاشات على مقر للصحيفة الفرنسية «شارلي إبدو» لنشرها صورًا تسيء للمشاعر والقيم الإسلامية؛ ما أسفر عن مقتل 12 عاملًا في الصحيفة، وقد تنازع تنظيم الدولة الإسلامية وتنظيم «القاعدة في جزيرة العرب» على تبني العملية؛ إذ أعلنا كلاهما مسؤوليتهما عن الهجوم.

• 26 كانون الثاني/ يناير 2015، أعلنت وحدات حماية الشعب الكردي سيطرتها على كامل مدينة عين العرب/ كوباني، بدعم من قوات التحالف الغربي، ومشاركة فصائل من المعارضة السورية، وطرد التنظيم منها إلى ريف المدينة. وفي العراق، أعلن الجيش العراقي أن مدن محافظة ديالى العراقية ومناطقها ونواحيها وقراها كافةً أصبحت خالية من تنظيم الدولة الإسلامية.

• 3 شباط/ فبراير 2015، قتل تنظيم الدولة الإسلامية الطيار الأردني معاذ الكساسبة المعتقل لديه، بحرقه حيًا، كما عمل التنظيم على تسجيل الواقعة ونشرها على شبكة الإنترنت.

• 12 شباط/ فبراير 2015، تبنّى مجلس الأمن التابع لمنظمة الأمم المتحدة قرارًا بتجفيف الموارد المالية لتنظيم الدولة الإسلامية وجبهة النصرة.

• 15 شباط/ فبراير 2015، نشر تنظيم الدولة الإسلامية مقطع فيديو، يعرض فيه إعدام 21 مواطنًا مصريًا، وهم من العمال الأقباط في ليبيا، بقطع رؤوسهم على ساحل البحر المتوسط.

• 6 آذار/ مارس 2015، سيطرت الحكومة العراقية بالتعاون مع الحشد الشعبي وضربات التحالف الدولي على قضاء الدور في محافظة صلاح الدين العراقية، وانتزعته من قبضة تنظيم الدولة الإسلامية.

• 9 آذار/ مارس 2015، سيطرت الحكومة العراقية بالتعاون مع الحشد الشعبي وبدعم من التحالف الدولي على ناحية العلم في محافظة صلاح الدين، وطردت تنظيم الدولة الإسلامية منها، وحاصرته في مدينة تكريت.

• 31 آذار/ مارس 2015، أعلنت القوات العراقية والميليشيات العراقية المشاركة معها استعادة مدينة تكريت في محافظة صلاح الدين العراقية، وقد ساد المدينة حينها انفلات أمني؛ حيث نهبت القوات المهاجمة المدينة بعد إخراج تنظيم الدولة الإسلامية منها، وأحرقت المحال التجارية فيها، كما سجلت حالات من التعذيب والعنف الطائفي بذرائع الانتماء إلى تنظيم الدولة الإسلامية؛ ما دعا الحكومة العراقية إلى سحب الحشد الشعبي الشيعي من المدينة.

• 31 آذار/ مارس 2015، اقتحم تنظيم الدولة الإسلامية قرية المبعوجة في ريف السلمية في محافظة حماة السورية، وقتل حوالى 54 شخصًا أغلبيتهم الساحقة من المدنيين، وخطف ما يزيد على 30 مدنيًا لم يُعرف مصيرهم حتى اليوم، وذلك قبل أن ينسحب من القرية في اليوم ذاته.

• 13 أيار/ مايو 2015، سيطر مقاتلو تنظيم الدولة الإسلامية سيطرة كاملة على مدينة السخنة بريف حمص الشرقي (مدخل مدينة دير الزور)، على حساب الجيش السوري النظامي، وبدأ التنظيم هجومًا منها في اليوم نفسه على مدينة تدمر الأثرية في محافظة حمص السورية.

• 20 أيار/ مايو 2015، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على مدينة تدمر أول مرة، وأخرج منها الجيش السوري النظامي.

• 21 أيار/ مايو 2015، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على معبر التنف بريف حمص الجنوبي الشرقي على الحدود السورية – العراقية، على حساب الجيش السوري النظامي.

• 29 حزيران/ يونيو 2015، حررت الحكومة العراقية قضاء بيجي في محافظة صلاح الدين تحريرًا كاملًا من سيطرة تنظيم الدولة الإسلامية، بمساعدة التحالف الدولي والحشد الشعبي.

• 5 آب/ أغسطس 2015، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على بلدة القريتين في ريف حمص القريب من ريف دمشق، على حساب الجيش السوري النظامي.

• 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2015، تمكنت القوات الكردية في العراق، مدعومة بغارات جوية شنتها قوات التحالف الدولي، من انتزاع السيطرة على مدينة سنجار من أيدي تنظيم الدولة الإسلامية.

• 13–14 تشرين الثاني/ نوفمبر 2015، شنّ تنظيم الدولة الإسلامية سلسلة عمليات تضمنت احتجاز رهائن، وتفجيرات انتحارية، وإطلاق نار على مراكز رياضية وثقافية في العاصمة الفرنسية باريس؛ ما أودى بحياة 130 شخصًا.

• 5 كانون الأول/ ديسمبر 2015، تبنّى تنظيم الدولة الإسلامية هجومًا على حفل لموظفين في سان برناردينو في ولاية كاليفورنيا الأميركية، أسفر عن مقتل أربعة عشر شخصًا بالرصاص.

• 9 شباط/ فبراير 2016، أعلنت الحكومة العراقية تمكنها من تحرير مدينة الرمادي في محافظة الأنبار في العراق، وطرد تنظيم الدولة الإسلامية منها.

• 19 شباط/ فبراير 2016، سيطرت قوات حماية الشعب الكردي على مدينة الشدادي في ريف محافظة الحسكة السورية، على حساب تنظيم الدولة الإسلامية.

• 5 آذار/ مارس 2016، طردت فصائل من المعارضة السورية المسلحة من القلمون الشرقي وريف حمص الجنوبي و«جيش سورية الجديد»، بدعم من طائرات التحالف الغربي، تنظيم الدولة الإسلامية من معبر التنف الحدودي بريف حمص الجنوبي الشرقي على الحدود السورية – العراقية.

• 22 آذار/ مارس 2016، تبنى تنظيم الدولة الإسلامية تفجيرات انتحارية على مطار بروكسل الدولي ومحطة مترو مالبيك في العاصمة البلجيكية بروكسل، أوقعت 32 قتيلًا و340 مصابًا.

• 27 آذار/ مارس 2016، عاد الجيش السوري النظامي وحلفاؤه للسيطرة على مدينة تدمر ومطارها سيطرة كاملة، وأخرجوا تنظيم الدولة الإسلامية منها أول مرة.

• 3 نيسان/ أبريل 2016، سيطر الجيش السوري النظامي وحلفاؤه، مدعومين بالطيران الروسي، على بلدة القريتين في ريف حمص، وطردوا أعضاء تنظيم الدولة الإسلامية منها.

• 14 نيسان/ أبريل 2016، سيطرت الحكومة العراقية والفصائل المتحالفة معها على قضاء هيت في الأنبار، بعد معركة ضد تنظيم الدولة الإسلامية استمرت قرابة شهرين.

• 18 أيار/ مايو 2016، سيطرت الحكومة العراقية، بمساعدة الحشد الشعبي، على قضاء الرطبة في غرب الأنبار، على حساب تنظيم الدولة الإسلامية.

• 26 حزيران/ يونيو 2016، أعلنت الحكومة العراقية في بغداد تحرير كامل مدينة الفلوجة في محافظة الأنبار في العراق من تنظيم الدولة الإسلامية.

• 14 تموز/ يوليو 2016، تبنى تنظيم الدولة الإسلامية هجومًا على تجمع في مدينة نيس الفرنسية أقيم للاحتفال بالعيد الوطني الفرنسي؛ حيث قاد رجل ينتمي إلى التنظيم شاحنة بضائع ودهس بها المواطنين المتجمعين؛ ما أدى إلى مقتل 84 شخصًا.

• 13 آب/ أغسطس 2016، سيطر مجلس منبج العسكري وقوات سوريا الديمقراطية على مدينة منبج في ريف حلب، وانتقلت عناصر تنظيم الدولة الإسلامية منها إلى مدينة جرابلس على الحدود السورية – التركية.

• 24 آب/ أغسطس 2016، طردت قوات المعارضة السورية، المدعومة من الحكومة التركية، تنظيم

الدولة الإسلامية من مدينة جرابلس المحاذية للحدود السورية – التركية في ريف محافظة حلب، في إطار عمليات «درع الفرات».

• 24 أيلول/ سبتمبر 2016، أعلنت الحكومة العراقية السيطرة على ناحية الزويّة جنوبي قضاء الشرقاط واستكمال عملية تحرير القضاء، كما أعلنت هزيمة تنظيم الدولة الإسلامية في كامل محافظة صلاح الدين العراقية.

• 16 تشرين الأول/ أكتوبر 2016، أطلقت الحكومة العراقية المعركة ضد تنظيم الدولة الإسلامية في مدينة الموصل بمشاركة الحشد الشعبي، وقوات البشمركة في كردستان العراق، وقوات التحالف الدولي (الولايات المتحدة، وفرنسا) جوًّا وبرًّا. وفي سورية، سيطرت قوات المعارضة السورية، مدعومة بقصف تركي في إطار عمليات درع الفرات، على بلدة دابق في ريف حلب، وطردت التنظيم منها.

• 11 كانون الأول/ ديسمبر 2016، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على مدينة تدمر مرة أخرى، وأخرج منها الجيش السوري النظامي.

• 19 كانون الأول/ ديسمبر 2016، تبنّى تنظيم الدولة الإسلامية هجومًا بالدهس بشاحنة في مدينة برلين الألمانية، قتل فيه 12 شخصًا وجرح 48.

• 2 آذار/ مارس 2017، استعاد الجيش السوري النظامي وحلفاؤه مجددًا السيطرة على مدينة تدمر، وطرد تنظيم الدولة الإسلامية منها.

• 24 آذار/ مارس 2017، سيطر جيش «أحرار العشائر» التابع للمعارضة السورية على بلدة حوش حماد في منطقة اللجاة القريبة من البادية السورية، وطرد تنظيم الدولة الإسلامية منها.

• 1 أيار/ مايو 2017، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية مرة أخرى على بلدة القريتين في ريف حمص، على حساب الجيش السوري النظامي.

• 18 أيار/ مايو 2017، شن تنظيم الدولة الإسلامية هجومًا على قرية عقارب الصافية في ريف السلمية التابعة لمحافظة حماة السورية، لم يتمكن فيه من السيطرة على القرية؛ بسبب دفاع القوات الموالية للحكومة السورية عنها وكثافة الغارات الروسية، لكن التنظيم أعدم جميع العائلات المقيمة على أطراف القرية، والتي لم تستطع الهروب خلال الهجوم، وقُدّر عدد القتلى بـ 30 شخصًا.

• 22 أيار/ مايو 2017، تبنى تنظيم الدولة الإسلامية هجومًا، وقع في حفل غنائي في مدينة مانشستر البريطانية، أسفر عن مقتل 23 شخصًا وعشرات الجرحى، لكنه أورد رواية تختلف عن رواية الشرطة البريطانية التي تحدثت عن تفجير انتحاري، بينما روّج التنظيم أنه تفجير لعبوات ناسفة.

• 10 تموز/ يوليو 2017، استكملت القوات الحكومية العراقية والفصائل المتحالفة معها عملية تحرير مدينة الموصل في محافظة نينوى من تنظيم الدولة الإسلامية.

• 5 آب/ أغسطس 2017، سيطر الجيش السوري النظامي وحلفاؤه مدعومًا بالقوات الجوية الروسية على بلدة السخنة في ريف حمص الشرقي؛ تمهيدًا لدخول مدينة دير الزور.

• 20 آب/ أغسطس 2017، بدأت القوات الحكومية العراقية والفصائل المتحالفة معها عملية برية؛ لأجل تحرير مدينة تلعفر في محافظة نينوى من تنظيم الدولة الإسلامية.

• 28 آب/ أغسطس 2017، سيطر حزب الله اللبناني ومعه الجيش السوري النظامي على جرود عرسال في جبال القلمون على الحدود السورية – اللبنانية، وأجبرا عناصر مسلحة على توقيع اتفاقية، تقضي بانسحابهم إلى مدينة البوكمال في ريف دير الزور على الحدود السورية – العراقية؛ حيث يسيطر تنظيم الدولة الإسلامية، ما رجح انتماءهم إليه، وقد أثارت عملية النقل هذه غضب الحكومة العراقية.

• 31 آب/ أغسطس 2017، أعلن رئيس الوزراء العراقي حيدر العبادي تحرير كامل قضاء تلعفر وكامل محافظة نينوى من تنظيم الدولة الإسلامية.

• 1 أيلول/ سبتمبر 2017، سيطر الجيش السوري والميليشيات المتحالفة معه، بدعم من الطيران الروسي، على بلدة عقيربات المعقل الرئيس لتنظيم الدولة الإسلامية في ريف حماة؛ ثم سيطر في تشرين الأول/ أكتوبر 2017 على باقي القرى الخاضعة لسيطرة التنظيم في ريف حماة.

• 21 أيلول/ سبتمبر 2017، سيطرت الحكومة العراقية على قضاء عانة غربي محافظة الأنبار، بمساعدة الحشد العشائري وطيران التحالف الدولي.

• 7 تشرين الأول/ أكتوبر 2017، سيطرت القوات الحكومية السورية على مدينة الميادين في ريف محافظة دير الزور السورية بدعم من الطيران الروسي، على حساب تنظيم الدولة الإسلامية.

• 16 تشرين الأول/ أكتوبر 2017، أعلنت قوات سوريا الديمقراطية سيطرتها على كامل مدينة الرقة في سورية بدعم من التحالف الغربي، وطرد تنظيم الدولة الإسلامية منها إلى محافظة دير الزور.

• 21 تشرين الأول/ أكتوبر 2017، سيطر الجيش السوري النظامي وحلفاؤه، مدعومين بالطيران الروسي، مرة أخرى، على بلدة القريتين وطردوا تنظيم الدولة الإسلامية منها.

• 22 تشرين الأول/ أكتوبر 2017، سيطر مسلحو قوات سوريا الديمقراطية على العمر، أكبر حقل نفطي في سورية، في ريف محافظة دير الزور، وانتزعوه من سيطرة تنظيم الدولة الإسلامية.

• 22–26 تشرين الأول/ أكتوبر 2017، سيطرت قوات سوريا الديمقراطية على حقل التنك، ثاني أكبر

الحقول النفطية في سورية، بعد انسحاب تنظيم الدولة الإسلامية منه في الريف الشرقي لمحافظة دير الزور.

• 3 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017، أحكمت القوات الحكومية السورية سيطرتها على كامل مدينة دير الزور بدعم من الطيران الروسي، وطردت تنظيم الدولة الإسلامية منها. كما سيطرت الحكومة العراقية مع الحشد الشعبي على قضاء القائم في الأنبار.

• 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017، سيطرت الحكومة العراقية، بالتعاون مع الحشد الشعبي، على قضاء راوة في محافظة الأنبار، الذي كان آخر معاقل تنظيم الدولة الإسلامية في صحراء الأنبار الغربية على الحدود مع سورية.

• 19 تشرين الثاني/ نوفمبر 2017، أحكمت القوات الحكومية السورية سيطرتها على كامل مدينة البوكمال على الحدود السورية – العراقية بدعم من الطيران الروسي، وطردت تنظيم الدولة الإسلامية منها؛ وانسحب عناصره إلى ريف البوكمال وبقوا فيها حتى تاريخ إعداد هذا التعاقب الزمني.

• 8 كانون الأول/ ديسمبر 2017، اندلعت اشتباكات بين عناصر تنظيم الدولة الإسلامية وهيئة تحرير الشام في الريف الشرقي لمحافظتي حماة وإدلب في سورية، وذلك بعد أن حاول عناصره الهاربون من مناطق القتال الأخرى دخول إدلب.

• 13 شباط/ فبراير 2018، أعلنت المعارضة السورية، ومعها هيئة تحرير الشام، عن طردها عناصر تنظيم الدولة الإسلامية من جنوب محافظة إدلب المتاخم لريف حماة كليًّا.

• 20 آذار/ مارس 2018، سيطر تنظيم الدولة الإسلامية على حي القدم جنوب دمشق، وأخرج منه قوات النظام التي كانت سيطرت على الحي بعد «اتفاق مصالحة» مع المعارضة السورية.

• 28 نيسان/ أبريل 2018، سيطر النظام السوري على حي القدم مجددًا، بعد أن طرد منه مقاتلي تنظيم الدولة الإسلامية الذين انسحبوا إلى حي الحجر الأسود جنوب دمشق.

• 21 أيار/ مايو 2018، سيطر النظام السوري على حي الحجر الأسود، بعد أن طرد منه عناصر تنظيم الدولة الإسلامية.

• 22 أيار/ مايو 2018، شنّ تنظيم الدولة الإسلامية هجومًا مباغتًا على قوات النظام السوري في البادية السورية – ريف حمص، قُتل فيه 26 عنصرًا على الأقل من قوات النظام السوري والمسلحين الموالين لها.

• 20 حزيران/ يونيو 2018، حقّق الجيش السوري النظامي والقوات المتحالفة تقدّمًا على تنظيم الدولة

الإسلامية في البادية السورية، وأعلن الجيش السوري خلو البادية السورية حتى الحدود العراقية من مقاتلي التنظيم.

المراجع

1- العربية

آرمسترونغ، كارين. **حقول الدم: الدين وتاريخ العنف**. ترجمة أسامة غاوجي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.

ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو. **كتاب الجهاد**. تحقيق أبو عبد الرحمن مساعد بن سليمان الراشد الحميد. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1989.

ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد. **شرح العقيدة الطحاوية**. تحقيق مجموعة من العلماء. خرّج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني. ط 8. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، 1984.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**. راجعه وصححه محمد يوسف الدقاق. ط 5. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتلهم لمجرد كفرهم**. تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد. [د. م.: د. ن.]، 2004-2005.

______. **مجموع الفتاوى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1995.

ابن جماعة، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**. تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، 1985.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. [د. م.]: المكتبة السلفية، [د. ت.].

ابن زنجوية، أبو أحمد حميد بن مخلد. **الأموال**. تحقيق شاكر ذيب فياض. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1986.

ابن عابدين، محمد أمين. **ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار**. دراسة وتحقيق وتعليق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. طبعة خاصة. الرياض: دار عالم الكتب، 2003.

ابن عبد الوهاب، محمد. **مختصر في سيرة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم**. تحقيق محب الدين الخطيب. ط 2. الرياض، المطبعة السلفية ومكاتبها، 1991، في:
https://goo.gl/Gjfrw6

ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد. **أحكام أهل الذمة**. تحقيق صبحي الصالح. بيروت: دار العلم للملايين، 1981.

______. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق بشير محمد عيون. بيروت: مكتبة المؤيد، 1989.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

______. **تفسير القرآن العظيم للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي**. تحقيق سامي بن محمد السلامة. ط 2. الرياض: دار طيبة، 1999.

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

______. ______. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. ط 3. بيروت: دار الكتاب العربي، 1990.

أبو أنس الشامي [عمر يوسف جمعة صالح]. **معركة الأحزاب تحت الحصار**. تحرير ميسرة الغريب. [د.م.]: القسم الإعلامي لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، [د.ت.]، في: https://goo.gl/jro77W

أبو بكر ناجي. **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة**. سورية: دار التمرد، [د. ت.].

أبو حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد. **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**. تحقيق ومراجعة سعد كريم الفقي. الإسكندرية: دار ابن خلدون، [د. ت.].

أبو رمان، محمد وموسى شتيوي. **سوسيولوجيا التطرف والإرهاب في الأردن**. عمان: مركز الدراسات الاستراتيجية، 2018.

أبو زهرة، محمد. **العلاقات الدولية في الإسلام**. القاهرة: دار الفكر العربي، 1995.

أبو عبد الله محمد المنصور [محمد حردان العيساوي]. **الدولة الإسلامية بين الحقيقة والوهم**. [د. م.]: دار أولي الأمر، [د. ت.]. في: https://bit.ly/2r4P5J8

أبو قتادة الفلسطيني. **جؤنة المطيبين**. [د. م.: د. ن.، د. ت.]. منبر التوحيد والجهاد، في: http://bit.ly/2BQp3B3

أبو محمد المقدسي [عصام البرقاوي]. «الزرقاوي؛ مناصرة ومناصحة، آمال وآلام». **منبر التوحيد والجهاد**. جمادى الثاني 1425هـ (تموز/يوليو 2004). في: http://bit.ly/2G7ptkx

______. «بيان حال ‹الدولة الإسلامية في العراق والشام› والموقف الواجب تجاهها». **منبر التوحيد والجهاد**. 26/5/2014. في: https://goo.gl/KKRktt

أبو مصعب الزرقاوي [أحمد فضيل نزال الخلايلة]. **الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز بدينه أبي مصعب الزرقاوي**. الإصدار 2. [د. م.]: مؤسسة البراق الإعلامية، 2007،

في: http://bit.ly/2HC6z6N

أبو مصعب السوري. **أفغانستان والطالبان ومعركة الإسلام اليوم**. سلسلة قضايا الظاهرين على الحق؛ 1. [د. م.]: مركز الغرباء للدراسات الإسلامية، 1998، في: https://goo.gl/kfVvdN

______. **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**. [د. م.: د. ن.]، كانون الأول/ديسمبر 2004، في: http://bit.ly/2DDDEMz

______. **مختصر شهادتي على الجهاد في الجزائر (1988-1996)**. سلسلة قضايا الظاهرين على الحق؛ 6. [د. م.: د. ن.]: 2004، في: https://goo.gl/qPZnWh

أبو همام بكر بن عبد العزيز الأثري. **مد الأيادي لبيعة البغدادي**. [د. م.: د. ن.]، 1434ه/2013، في: https://bit.ly/2IYtd9j

أبو هنية، حسن ومحمد أبو رمان. **تنظيم الدولة الإسلامية: الأزمة السُنيّة والصراع على الجهادية العالمية**. عمان: مؤسسة فريدرش إيبرت، 2015.

الأرشيف الجامع لكلمات وخطابات إمام المجاهدين الشيخ أُسَامَة بْن مُحَمَّد بْن لاَدِنْ (حفِظَهُ الله) بعد غزوتي نيويورك وواشنطن. الإصدار الثالث. [د. م.]: مؤسسة البراق الإعلامية، 2007.

الأمين، حازم. **السلفي اليتيم: الوجه الفلسطيني للجهاد العالمي والقاعدة**. بيروت؛ لندن: دار الساقي، 2011.

أمين، ميرفت. «الرقة تتداعى ... والأهالي يصرخون دون مجيب». **مجلة عين المدينة**. العدد 34 (2014). في: https://goo.gl/47wGEW

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**. تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر. [د. م.]: دار طوق النجاة، 2001-2002.

بشارة، عزمي. **سورية: درب الآلام نحو الحرية، محاولة في التاريخ الراهن**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

______. **الطائفة، الطائفية الطوائف المتخيّلة**. الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

______. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. ط 4. بيروت؛ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **شرح السنة**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. ط 2. بيروت: المكتب الإسلامي، 1983.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. تقديم محمد بديع. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2011.

بهنو، ميلاد. «تجار ريف حلب الشرقي بين مضايقات داعش وصعوبة ظروف العمل». مجلة **عين المدينة**. العدد 42 (2015)، في: https://goo.gl/52Xaht

______. «ريف حلب: تنظيم الدولة يفرض غراماتٍ ماليّةً على المدارس». مجلة **عين المدينة**. العدد 34 (2014)، في: https://goo.gl/Z5DaQs

الترمذي، محمد بن عيسى. **الجامع الصحيح (سنن الترمذي)**. بيروت: دار ابن حزم، 2010.

______. الجامع الكبير (سنن الترمذي). تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

توفيق، أحمد. «مرافعة عن الشيخ عمّان النجرس». مجلة عين المدينة. العددان 36-37 (2014). في: https://goo.gl/GEd1Lq

الجديع، عبد الله بن يوسف. تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي وأثره في الواقع. دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2007. في: https://bit.ly/2FwfQLq

جرجس، فواز. داعش إلى أين؟ جهاديو ما بعد القاعدة. ترجمة محمد شيّا. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.

حسون، جود. «التعليم في سوريا: مناهج يكتبها أمراء الحرب ومدراس تخضع لسلطة القذائف». مجلة عين المدينة. العدد 33 (2014)، في: https://goo.gl/UbDYz7

الحمادة، إبراهيم. «القورية تحت سيطرة تنظيم الدولة». مجلة عين المدينة. العدد 34 (2014)، في: https://goo.gl/47wGEW

خطاب، علي. «الأغاني وملء الفراغ في ظلّ داعش». مجلة عين المدينة. العدد 39 (2014). في: https://goo.gl/9MB2j2

______. «سينما (داعش) في الهواء الطلق». مجلة عين المدينة. العدد 42 (2015). في: https://goo.gl/EtwhMk

______. «قانون التدخين غير الموحّد في دير الزور 75 جلدةً لمدخنٍ وغضّ الطرف عن آخر». مجلة عين المدينة. العدد 34 (2014). في: https://goo.gl/47wGEW

______. «كيف تقاوم نساء دير الزور تسلط (داعش)». مجلة عين المدينة. العدد 41 (2015). في: https://goo.gl/sjxokb

خطة إستراتيجية لتعزيز الموقف السياسي لـ «دولة العراق الإسلامية». مفكرة الفلوجة. [د. م.: د. ن.]، 2009-2010. في: https://bit.ly/2C7LPVP

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **الفقيه والمتفقه**. تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغزازي. الرياض: دار ابن الجوزي، 1996.

الذهبي، شمس الدين. **سير أعلام النبلاء**. تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين. ط 3. بيروت: الرسالة، 1984-1985.

الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1984.

روا، أوليفييه. **الجهاد والموت**. ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار الساقي، 2017.

زعيتر، هيفاء. «حين تبطش المرأة ببنات جنسها: نساء (داعش) المعنِفات والقاهرات والذابحات». **رصيف 22**. 7/3/2017. في: https://goo.gl/eEX7sm

السرخسي الحنفي، محمد بن أحمد. **شرح كتاب السير الكبير**. تحقيق محمد حسن الشافعي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.

سليمان، حنين. «أزياء أفغانستان في الميادين». **مجلة عين المدينة**. العدد 43 (2015)، في: https://goo.gl/FaUR9J

الصالح، أحمد. «تجنيد الأطفال في صفوف داعش». **مجلة عين المدينة**. العددان 36-37 (2014). في: https://goo.gl/GEd1Lq

طيار، أحمد مولود. «كيف يعيش سكان الرقة تحت احتلال داعش؟». **رصيف 22**. 24/1/2015. في: https://goo.gl/Hn8xMb

الظواهري، أيمن. فرسان تحت راية النبي. ط 2. [د. م.: د. ن.]، شعبان 1431هـ/يوليو 2010. في: https://bit.ly/2sKZ5c0

عبد الله بن محمد. الجمع القيم لسلسلة المذكرة الاستراتيجية. [د. م.]: مؤسسة المأسدة الإعلامية، 2011. في: https://goo.gl/Y8DkVp

عبد الجبار، فالح. دولة الخلافة: التقدم إلى الماضي («داعش» والمجتمع المحلي في العراق). الدوحة؛ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

عبد القادر بن عبد العزيز [سيد إمام شريف]. رسالة العمدة في إعداد العدّة للجهاد في سبيل الله تعالى. سلسلة دعوة التوحيد 3. منبر التوحيد والجهاد، في: https://goo.gl/PrmPqn

عبد اللطيف، هند. «داعش توزع مناهجها التعليمية». مجلة عين المدينة. العدد 43 (2015)، في: https://bit.ly/2xpoPNl

عثمان بن عبد الرحمن التميمي. إعلام الأنام بميلاد دولة الإسلام: بحث في نشأة دولة العراق الإسلامية ودوافع إقامتها وارتباطها بمآلات المسيرة الجهادية وأدوارها السياسية المهمة. [د. م.]: وزارة الهيئات الشرعية في دولة العراق الإسلامية؛ مؤسسة الفرقان للإنتاج الإعلامي، [د. ت.]، في: https://goo.gl/WNvofA

عزام، عبد الله. إلحق بالقافلة، في: موسوعة الذخائر العظام في ما أُثر عن الإمام الهمام الشهيد عبد الله عزام. بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، 1997. في: https://goo.gl/yjUyN2

______. آيات الرحمن في جهاد الأفغان، في: موسوعة الذخائر العظام في ما أُثر عن الإمام الهمام الشهيد عبد الله عزام. بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، 1997. في: https://goo.gl/esjqZa

عطية الله الليبي (جمال إبراهيم الشتيوي). **ثَوْرَةُ الشُّعُوبِ وسقوط النظام العربي الفاسد**. [د. م.]: مركز الفجر للإعلام، 2011، في: https://goo.gl/GWcD3J

علماء نجد الأعلام. **الدرر السُنّية في الأجوبة النجدية مجموعة رسائل ومسائل علماء نجد الأعلام من عصر الشيخ محمد بن عبد الوهاب إلى عصرنا هذا**. جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي. ط 5. [د. م.: د. ن.]، 1995.

عمر محمود أبو عمر [أبو قتادة الفلسطيني]. **الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج**. عمان: دار البيارق، 1999.

العمري، فراس. «انهيارٌ متسارعٌ في الواقع الطبيّ لدير الزور وتنظيم الدولة يتدخل بافتتاح كلية للطبّ في الرقة». **مجلة عين المدينة**. العدد 41 (2015)، في: https://goo.gl/sjxokb

غلوب، جون باغوت [غلوب باشا]. **حرب الصحراء، غارات الإخوان الوهابيين على العراق**. ترجمة صادق عبد الركابي. ط 2. عمان: دار الأهلية للنشر والتوزيع، 2008.

______. **مذكرات غلوب باشا: حياتي في المشرق العربي**. ترجمة جورج حتر وفؤاد فياض. عمان: دار الأهلية للنشر والتوزيع، 2005.

فرج، محمد عبد السلام. **الفريضة الغائبة** ([د. م.: د. ن.]، 1981)، في: https://bit.ly/2HD5SdV

الفيصل، هادي. «يومٌ في البوكمال في ساحة 'الفيحا' تتسارع يوميات المدينة». **مجلة عين المدينة**. العدد 38 (2014)، في: https://goo.gl/G8Nna3

قلعجي، عامر. «تجربة استقصائية: طقوس الحياة في ظل داعش!». موقع أورينت نيوز. 31/5/2015. في: https://goo.gl/AU5JxT

الكاساني الحنفي، أبو بكر بن مسعود. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**. تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

الكتاب الجامع لخطب وكلمات الشيخ المعتز بدينه أبي مصعب الزرقاوي. الإصدار الثاني. [د. م.]: مؤسسة البراق الإعلامية، 2007.

الكتاب الجامع لكلمات ورسائل وتوجيهات قادة دولة العراق الإسلامية. [د. م.: د. ن.]، 2010. في: https://goo.gl/PxAqMg

الماضي، منيب وسليمان موسى. **تاريخ الأردن في القرن العشرين**: 1900-1959. ط 2. عمان: مكتبة المحتسب، 1988.

مسائل من فقه الجهاد. جمع وإعداد أبو عبد الله المهاجر. [د. م.: د. ن.، د. ت.]، في: http://bit.ly/2FXmagf

المقدسي، ضياء الدين. **الأحاديث المختارة**. تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. ط 4. بيروت: دار خضر، 2001.

موسى، مالك. «من يقتل عناصر داعش في الميادين». مجلة **عين المدينة**. العدد 42 (2015)، في: https://goo.gl/KYp3xg

نظام (الشيخ) وجماعة من علماء الهند الأعلام. **الفتاوى الهندية**. ضبطه وصحّحه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن. ج 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

النيسابوري، ابن هانئ إسحاق بن إبراهيم. **مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن إبراهيم النيسابوري**. تحقيق زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، 1980.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار الحديث، 1991.

الهاشمي، هشام. عالم داعش: تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام. لندن: دار الحكمة؛ بغداد: دار بابل، 2015.

هيغهامر، توماس. الجهاد في السعودية: قصة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب. ترجمة أمين الأيوبي. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. المغازي. تحقيق مارسدن جونس. ط 3. بيروت: عالم الكتب، 1984.

2- الأجنبية

Abdulazeez, Abu Umar. *The Authentic Islamic View on the ISIS Crisis: A Message for Every Muslim and Non Muslim*. Toronto: 1 Path Publications, 2018.

Baram, Amatzia. *Saddam Husayn and Islam, 1968-2003: Ba'thi Iraq from Secularism to Faith*. New York: Woodrow Wilson Centre, 2014.

Beck, Glenn. *It is about Islam: Exposing the Truth about ISIS, Al Qaeda, Iran, and the Caliphate*. New York: Threshold Editions, 2015.

«Bin Laden's Bookshelf.» The Office of the Director of National Intelligence (ODNI), at: http://bit.ly/2xM9kxk.

Bin Muhammad Rafiq, Abu Iyad Amjad. *A Brief Guide to Islam and its Position towards Al-Qaeda and ISIS*. UK: Salafi Publications, 2016.

Bloom, Howard. *The Muhammad Code: How a Desert Prophet Brought You ISIS, al Qaeda, and Boko Haram*. Washington: Feral House, 2016.

Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

Bunzel, Cole. «From Paper State to Caliphate: The Ideology of the Islamic State.» Brookings. *Analysis Paper*. no. 19 (March 2015).

Dallal, Ahmad. *The Political Theology of ISIS: Prophets, Messiahs, and «the Extinction of the Grayzone»*. Washington, DC: Tadween Publishing, 2017.

Del Valle, Alexandre. *Les Vrais ennemis de l'Occident: Du Rejet de la Russie à l'islamisation des sociétés ouvertes*. Paris: L'artilleur, 2016.

Geller, Pamela. *Fatwa: Hunted in America*. New York: Dangerous Books, 2017.

Gerges, Fawaz A. *ISIS: A History*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Hashim, Ahmed S. *The Caliphate at War: The Ideological Organizational and Military Innovations of Islamic State*. London: Hurst and Company, 2018.

________. «The Islamic State: From Al-Qaeda Affiliate to Caliphate.» *Middle East Policy*. vol. 21, no. 4 (Winter 2014).

Haykel, Bernard. «The History and Ideology of the Islamic State.» (Testimony). Senate Homeland Security and Governmental Affairs Committee. 20/1/2016, at: https://bit.ly/2KILsAk.

________. «ISIS and al-Qaeda—What are They Thinking? Understanding the Adversary.» *Annals of the American Academy of Political and Social Science (ANNALS)*. vol. 668 (2016).

Kalyvas, Stathis N. «Jihadi Rebels in Civil War.» *Dædalus: The Journal of the American Academy of Arts and Science*. vol. 147, no. 1 (Winter 2018).

Kassis, Randa et Alexandre Del Valle. *Le Chaos Syrien, printemps arabes et minorités face à l'islamisme*. Dijon: Dhow Editions, 2014.

Kohut, Heinz. *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York: International Universities Press, 1971.

________. «Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage.» *Psychoanalytic Study of the Child*. vol. 27, no. 1 (1972).

Kramer, Martin. *The War on Error: Israel, Islam and the Middle East*. New York: Routledge, 2017.

Laurie, Greg. *Israel, Iran, ISIS: in Bible Prophecy*. Kindle Edition. Oklahoma: Harvest Ministries, 2016.

Lister, Charles R. «Profiling the Islamic State.» Brookings. *Analysis Paper*, no. 13 (November 2014), at: http://brook.gs/2nkVmiM.

________. *The Syrian Jihad: Al-Qaeda, the Islamic State and the Evolution of an Insurgency*. New York: Oxford University Press, 2015.

Matin, Kamran. «The Islamic State in Context.» *Journal of Global Faultlines*. vol. 2, no. 2 (January 2015).

McCants, William. *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: St. Martin's Press, 2015.

Meijer, Roel (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. New York: Oxford University Press, 2009, at: https://goo.gl/xsiiL7.

Morris, Charles and Craig Borlase. *Fleeing ISIS, Finding Jesus: The Real Story of God at Work*. Colorado: David C. Cook, 2017.

Murad, Nadia. *The Last Girl: My Story of Captivity, and my Fight against the Islamic State*. New York: Tim Duggan Books, 2017.

Olidort, Jacob. «Inside the Caliphate's Classroom: Textbooks, Guidance Literature, and Indoctrination Methods of the Islamic State.» *Policy Focus*. no. 147 (August 2016), at: https://goo.gl/oF43EQ.

Rabkin, Nathaniel. «The Sunni Religious Leadership in Iraq.» *Current Trends in Islamist Ideology*. Hudson Institute. 2/6/2018. at: https://goo.gl/bxKZBL.

Salazar, Philippe-Joseph. «A Caliphate of Culture? ISIS's Rhetorical Power.» *Philosophy and Rhetoric*. vol. 49, no. 3 (2016).

Sekulow, Jay [et al.]. *Rise of ISIS: A Threat We Can't Ignore*. New York: Howard Books, 2014.

Spencer, Robert. *The Complete Infidel's Guide to ISIS*. Washington, DC: Regnery Publishing, 2015.

________. *Confessions of an Islamophobe*. New York: Bombardier Books, 2017.

________. *The History of Jihad: From Muhammad to ISIS*. New York: Bombardier Books, 2017.

Staggs, Matt. «The Islamic State: 10 of the Best Books on ISIS to Read Now.» *Signature*. 22/6/2016, at: https://bit.ly/2no3DBZ.

Strozier, Charles B. [et al.] (eds.). *The Fundamentalist Mindset; Psychological Perspective on Religion, Violence and History*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Al-Tamimi, Aymenn. «The Evolution in Islamic State Administration: The Documentary Evidence.» *Perspectives on Terrorism*. vol. 9, no. 4 (2015).

Varela, Lorraine Marie. *Love in the Face of ISIS: Seven Prayer Strategies for the Crisis in the Middle East*. Michigan: Baker Publishing Group, 2016.

Warrick, Joby. *Black Flags: The Rise of ISIS*. New York: Anchor Books, 2016.

Weiss, Michael and Hassan Hassan. *ISIS: Inside the Army of Terror*. New York: Regan Art, 2015.

Wood, Graeme. «What ISIS Really Wants.» *The Atlantic* (March 2015), at: https://bit.ly/2qimod4.

Al-Yaqoubi, Shaykh Muhammad. *Refuting ISIS: A Rebuttal of its Religious and Ideological Foundations*. USA: Sacred Knowledge, 2015.

Zelin, Aaron Y. «Abu Bakr al-Baghdadi: Islamic State's Driving Force.» *Policy Analysis*. The Washington Institute. 30/7/2014. at: http://bit.ly/1txEPED